الطبعة 2

عبد الله البريدي

ابن تيمية فيلسوف الفطرة

نحو كبسلة الفيلسوف



ابن تيمية
فيلسوف الفطرة

ابن تيمية فيلسوف الفطرة

عبدالله البريدي

الطبعة الثانية 1444 / 2022

ردمك: 978-603-91904-7-9

رقم الإيداع: 19.3 / 1444



دار أثر للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية - الدمام

تلفون: 00966549966668

الموقع الإلكتروني: www.darathar.net

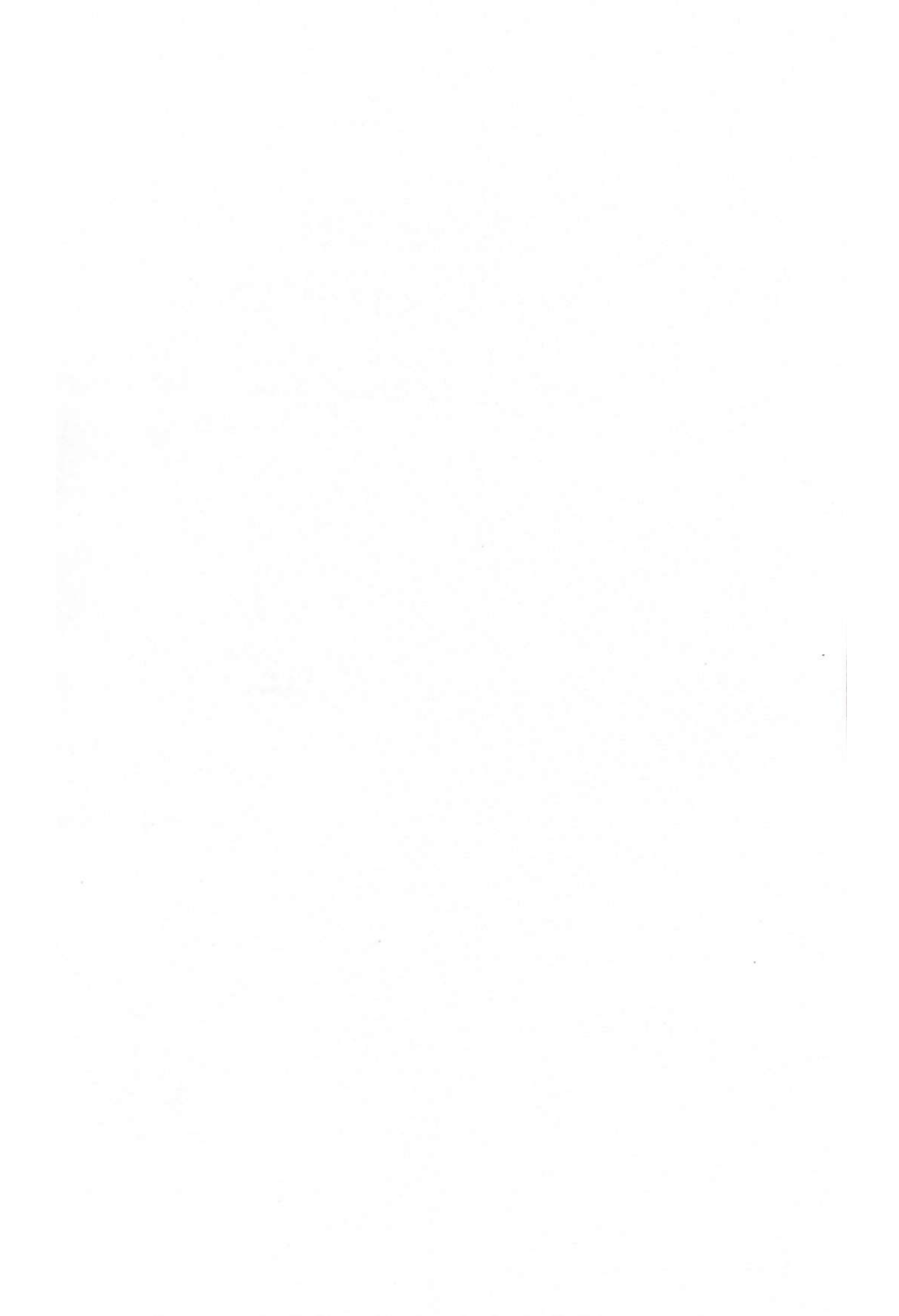
البريد الإلكتروني: info@darathar.net

ابن تيمية
فيلسوف الفطرة

نحو كبسلة الفيلسوف

عبدالله البريدي





الفهرس

مقدمة الطبعة الثانية

أنا من المؤمنين أشد الإيمان بضرورة تخلينا عن فكرة تجميد نصوصنا، وتركها لتعبِّر عن مرحلة من مراحل تطورنا الفكري والمنهجي، ولذا فمن غير المناسب وفق هذه الفكرة أن نمارس أي مراجعة أو تطوير يُذكر لنصوصنا، اللهم إلا تصحيح الأخطاء اللغوية أو الطباعية ونحوها. وفجاجة هذه الفكرة تدعوني لأن أقول بعبارة صريحة جريئة: بئست البدعة هذه؛ إذ فيها جناية على فكرة تطوير المعرفة وإنضاجها وتراكميتها، وقد تحمل بذور الغرور والاستبداد المعرفيين؛ إذ قد يتوهم بعضُ من يقول بهذه البدعة أو ينظِّر لها أن نصه ناجز تام، وأنه لا مزيد عليه. قد لا يقولها صراحة ولا تلميحاً، ولكن داخله ينبض بمثل هذا التفكير أو الشعور.

ما دفعني لأن أقول هذا، أنني ألاحظ قلة الممارسة العملية في إنضاج النصوص في أدبياتنا العربية المعاصرة؛ حيث يُعيد كل منا نصوصه كما هي، وتكتب دورُ النشر بغير وجه علم: طبعة ثانية وثالثة وعاشرة، وهي في الحقيقة ليست طبعة Edition، وإنما هي إعادة طبعة Reprinted فقط؛ حيث لا نفرق في العالَم العربي للأسف بين هذا وذاك، ويعد كل ذلك ملمحاً من ملامح التخلف المعرفي، الذي يجب أن نعترف به وأن ننقده بصرامة ونصلحه بمصداقية، والحديث في هذا الجانب يطول ويتشعب، وحسبي هذه الإشارة.

ونظراً لإيماني بضرورة تطوير نصوصنا بشكل مستمر وفق تطور فكرنا من ناحية واستجابة للملاحظات النقدية والمقترحات التطويرية من ناحية

ثانية، فقد أعدتُ النظر في النص في طبعته الأولى، ورأيت أن ثمة جانباً أساسياً ناقصاً، ويتمثل في مَنْهَجَة النموذج التيمي للفطرة في سياق منهجي معاصر على نحو يُتمم البناء التنظيري لهذا النموذج وفق الصنعة المنهجية الحديثة، مما شجعني على إضافة فصل كامل حول هذه المسألة الجوهرية.

وقد يكون هذا الفصل المضاف من أهم فصول الكتاب لأسباب تفصيلية ستتضح للقارئ الكريم حال قراءة الكتاب وهذا الفصل تحديداً؛ حيث تَكاملَ النموذجُ التيمي للفطرة وأثمرَ عشرة قوانين إبستمولوجية ومنهجية ومعرفية، وهذه القوانين تعكس مبادئ معرفية وآثاراً معرفية وأخرى مجتمعية، ويمكن أن تشكِّل بمجموعها إطاراً يُسهم في بناء ما يمكن أن يُوصف بـ **إبستمولوجيا الفطرة**.

من المفيد أن يكشف الكاتبُ عن جوانب منهجية أو ذهنية أو أسلوبية في العمل الكتابي، إذ ربما يجدها القارئُ نافعة له أو مؤشرة على جانب قد يكون مظلماً أو غير مُفكَّر به من قِبله، وهو ما يمكن أن نصفه بـ السلوك الكتابي الانعكاسي في عملية تشبه أشعة الرنين المغناطيسي الوظيفي FMRI، حيث يعكس الكاتب طريقة تفكيره للقارئ، وكيف تطور هذا التفكير أثناء البحث والكتابة بشكل أو بآخر، وهذا نهج يستحق الإبانة عنه نظرياً، والتطبيق عملياً.

ومما نحن بسبيله في هذا المقام، أكشف للقارئ أن الفصل الجديد - الذي وصفتُه بأنه محوري ومهم ومُثمِّر للأطروحة ومُكمِّل لها - لم يكن نِتاج منهج جديد أو معرفة جديدة ظفرتُ بها في الفترة الواقعة بين الطبعتين الأولى والثانية (وهي فترة محدودة جداً وقد يتعلم الإنسان شيئاً جوهرياً في مدة قصيرة)، وإنما جاء لأنني قمتُ هذه المرة بطرد فكرتي إلى أقصاها، فلم أتوقف كما توقفتُ في مرحلة سابقة، وحالي في هذا يشبه من كانتْ له أرضٌ،

فراح يزرع من انبسط منها وما استخصب فقط، ولم يكلف نفسه صعود التلة الوعرة التي تقع في نهاية أرضه، ليستكشف ما قد يكون فيها من خصوبة وكنوز.

وهذا ما حدث لي بالضبط، حيث إنني في الطبعة الأولى لم أكلف نفسي عناء طرد النموذج التيمي للفطرة إلى أقصاه، بحيث أستكمل بقية أبعاد النموذج أو النظرية العلمية وفق المنهجية العلمية الحديثة، التي أقوم بتدريسها في مرحلة الدكتوراه، وأمزج لطلبتي بين الأبعاد الإبستمولوجية والمنهجية والتنظيرية والتطبيقية. وبعد التفكير والنقاش وإعادة التفكير في النص، تبين لي طريقُ إنضاج العمل البحثي وإكماله عبر إضافة هذا الفصل المشار إليه. وهذا ما يجعلني أخرج بهذه التوصية: اطرد الفكرة إلى أقصاها واعصرها إلى آخر قطرة، فقد تكون البركة في آخرها.

لقد أصبح هذا العمل بعد إضافة هذا الفصل عاكساً لسردية بناء نموذج أو نظرية علمية؛ وفق الأعراف المنهجية الحديثة، حيث اكتملتِ المكوناتُ المفاهيمية والمنهجية، وقد حرصتُ على الكشف عن جميع الخطوات المتخذة، وأبنتُ عن خمائر تفكيري حيال الموضوع، وكيف تخلَّق في البدايات وبواعث ذلك كله وسياقاته، جاعلاً من القارئ صديقاً وشريكاً في هذا العمل البحثي، حيث يسدده بالقراءات المخلصة المتأنية والنقد المنهجي المحكم. ولعل في هذا العمل ما يُعين الباحثين الجادين على تقديم نماذج أو نظريات علمية مُستلهَمة من تراثنا العربي الإسلامي الثري، فلهذا السبب حرصتُ كثيراً على التفصيل والإبانة عن المنهجية والخطوات الإجرائية بتفصيل قد يراه بعض القراء مُملاً.

ولم يقتصر عملي في هذه الطبعة المزيدة والمنقحة على إضافة هذا الفصل فحسب، إذ عمدتُّ إلى مراجعة كل فصول الكتاب وإدخال بعض التعديلات

الطفيفة في غالبها، كما أنني قمتُ بهيكلة جديدة للعناوين المدرجة في جميع فصول الكتاب؛ حيث اتبعت في هذه الطبعة العناوين المرقمة المتسلسلة، وعنونتُ مقاطع كانت غُفلاً عن العنونة في الطبعة الأولى، مما يُعين على تتبع الأفكار وتفاعلها، وعلى تمايزها أيضاً. وهذا أمر جيد ومفيد لمن يُعيد قراءة الكتاب أو لمن يطلع عليه للمرة الأولى.

أشعر بامتنانٍ كبير لمجموعة من الأصدقاء المعرفيين؛ حيث جادوا عليَّ بملاحظات نقدية ومقترحات تطويرية أسهمتْ جميعاً في اقتناعي بإضافة الفصل المشار إليه آنفاً، والدفع قدماً في مسار منهجة النموذج التيمي، وفي مقدمتهم البروفيسور محمد آل عباس، والدكتور أحمد الكبيِّر، والأستاذ يوسف الدبيان، والدكتور علي الفقير، والدكتور أحمد التويجري، والدكتور سامي المحفوظي، والدكتورة أفراح الخلف، والمهندس محمد الغامدي، والدكتور فيصل الفهيد، والشيخ صالح العميريني، والدكتورة نورة الصويان، والأستاذ أنس الصامل، فقد خصصتْ هذه المجموعة الكريمة جلستين كاملتين للنقاش المعمق حول النص في طبعته الأولى.

وأشكر أيضاً من أفادني بملاحظات أو مراجع أو انطباعات إيجابية مشجعة ومنهم: الدكتور عبدالله السفياني، والأستاذ ماجد الخميس، والدكتور محمد الشتيوي، والأستاذ عبدالعزيز الخضر، والدكتور عبدالكريم الصمعاني، والدكتور محمد عبدالكريم بيغام، والأستاذة وجدان الأصقه، والأستاذ صالح الفايزي، والأستاذ إبراهيم الفايزي؛ وشكري المصفى موصول للناشر (دار أثر) لاهتمامهم الكبير بالكتاب في طبعته الأولى والثانية، وعلى رأسهم الصديق الأنيق الأستاذ عبدالله الغبين، فلهم مني جميعاً جزيل الشكر وخالص الدعاء.

وفي الختام، أرجو أن تكون هذه الطبعة المطوَّرة، قد وصلتْ إلى إنضاج أجود للنموذج التيمي للفطرة في جوانبه الرئيسة، ودفعه إلى الأمام وجعله في إهاب أجمل وإطار أكمل، مدركاً أنه مجرد هامش متواضع صغير في سياق أحد متون تراثنا العربي الإسلامي العظيم، والحمد لله رب العالمين، أولاً وآخرًا، ظاهراً وباطناً، حمداً لا ينقطع ولا ينفد.

عبدالله البريدي

بُريدة - المشكاة

باكو

الأربعاء، 28 ذو الحجة 1443هـ

27 يوليو 2022م

مدخل

مدخل

من أسباب التأليف: «شيء لم يُسبق إليه يخترعه، شيء متفرق يجمعه، شيء طويل يختصره دون أن يخل بشيء من معانيه»

ابن حزم

«لا يزال المفكِّر الثالثيّ يبحث دائماً عن مشروعية لإشكالاته ونظرياته عبر نظام مرجعي آخر!»

محمد وقيدي

1- الأنفة الفلسفية

1-1 سلفيتان فلسفيتان جامدتان

شهدتِ الأدبياتُ الفلسفية العربية في العقود الأربعة الماضية حَراكاً بحثياً ملحوظاً، وطفِق الباحثون يشتغلون على مباحث وموضوعات فلسفية متنوعة - تأليفاً وترجمة - سواء كان ذلك في إطار الفلسفة العربية الإسلامية، أو الفلسفة اليونانية الغربية، واندرجتْ هذه الاشتغالاتُ في مدارس منهجية وفكرية عديدة، تكاملتْ حيناً وتنافرتْ أحياناً، مع أقدار غير كافية من التعاضدية والتراكمية البحثيتين. ومثل هذه الحيثيات والسمات تستحق النظر والدرس والنقد، لبلورة دروس مستفادة، علها تُغذي الجيد والعميق، وتُضمر الرديء والسطحي، ما أمكن.

ولعل من أهم ما تفتقر إليه أدبياتُنا الفلسفية ما يتعلق بالإبستمولوجيا[1] والمنهجية داخل حِياض الدراسات الفلسفية ذاتِها، حيث تشحُّ الدراساتُ الفسلفية المعنية بذلك، على أن الأكثر وجعاً وتأثيراً هو أن أكثر الدراسات العربية تكتفي بأن تكون مجرد رجع صدى للدراسات الغربية بمنظومتها الإبستمولوجية والمنهجية وباقتها المفاهيمية المتضاخمة، فنتجتْ عن ذلك سلفيةٌ فلسفيةٌ للآخر، مع ضعف أعمال التفلسف للمُشكل الديني والمجتمعي والسياسي والاقتصادي والعلمي والتقني في عالمنا العربي والإسلامي؛ مما أدى بنا إلى ضمور الحركة الإبداعية، واضمحلال الجَسارة الفكرية في توليد المصطلحات الجديدة، واشتقاق المباحث المبتكرة، وافتراع المنظورات والحلول الفلسفية؛ في نهج تجديدي يتوخى «أن يكون سعياً لكشف اللامعهود واللامألوف.. وسعياً ترجى منه الفائدة»[2]، و التي من شأنها المساهمة النوعية في إحداث نقلة في طرائق تفكيرنا وشدِّ مشروعنا

---

(1) نظرية المعرفة أو الإبستمولوجيا أو فلسفة العلم، ويقترح **إدريس الجابري** مفهوم «فقه العلوم»، اتكاءً على الدلالة القرآنية للفقه، حيث تفيد العلم بما خفي كما في الآية الكريمة: ﴿وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[الإسراء: 44]، وهو اقتراح ناجع ونرجحه على اقتراح **أبي يعرب المرزوقي** «فقه العلم»، حيث يمتاز المفهوم الأول بالتأكيد على وجود علوم متنوعة مختلفة، مما يُبعدنا عن الفرضية الخطيرة «واحدية العلم»، القاضية بعدة أمور غير صحيحة، ومن بينها وحدة المناهج وفرض مناهج العلوم الطبيعية لتكون المناهج المعيارية لـ«العلم». انظر: إدريس الجابري، **دراسات في فلسفة العلوم الإسلامية وتاريخها**، فاس: أنفوبرنت، ط1، 2009، ص53. ومع جودة اقتراح الجابري وأعني فقه العلوم وجدارته بالنشر والاستخدام، إلا أنه يصعب في بعض السياقات استخدام هذا التعبير لكونه مركباً، فمثلاً عند استخدام صيغة الوصف، فنقول: «دراسات إبستمولوجية»، «منظومتها الإبستمولوجية»، فحينها يصعب أو يتعذر استخدام التعبير المركب، مما يُلجئنا إلى قبول الاقتراض بتعريب هذه الكلمة، وبخاصة أن هذا التعريب قد انتشر واشتهر.

(2) حَمو النَّقاري، أبحاث في فلسفة المنطق، بيروت: دار الكتاب الجديد، 2013، ص12.

الحضاري بأفكار نهضوية تحقق لنا ما يكفي من القوة والكرامة والحرية؛ في ضوء ما نؤمن به، وما نختاره من معتقدات وأفكار وقيم للعمل والإنتاج والحياة والآخرة.

لا يمكن للنقد السابق أن يؤتي ثماره، ما لم تضعه الجماعةُ الفلسفية والجماعات العلمية[1] ذات الصلة ضمن مِرشادها (=النموذج الإرشادي أو البارادايم) وأجندتها البحثية، فتشتغل من ثَمَّ على النقد الذاتي لمسيرتها البحثية في العقود الماضية. هذا يعني أننا نقول للجماعة العلمية الفلسفية: هلاَّ توقفتِ قليلاً وتبصرتِ في إطارك الإبستمولوجي ونتاجك البحثي، في محاولة للانعتاق من السلفية الفلسفية للآخر من جهة، والسلفية الفلسفية للأنا التي لا يكون لها أثر ملموس في تحسين الحاضر المشهود، ولا في بناء المستقبل المنشود؛ فكراً وأخلاقاً وعملاً وإنتاجاً وتحضراً.

---

(1) الدلالة الحديثة لمصطلح «الجماعة العلمية» (يدخل فيه مفهومُ «الجماعة الفلسفية: في الكثير من الأبعاد، عدا ما يتعلق بطبيعة الفلسفة واشتغالاتها)، نشأت داخل نطاق علم الاجتماع، ولعلها بذورها تعود إلى عالم الاجتماع الأمريكي الشهير روبرت ميرتون (1910-2003) مؤسس «علم اجتماع العلوم» أو «علم اجتماع المعرفة»، حيث دعا إلى النظر إلى العلم بوصفه «مؤسسة اجتماعية»، تقوم على باقة من القيم والمعايير «يُلوِّنها نوعٌ من الانفعالات الوجدانية المفترض أنها تمارس تأثيراً إكراهياً على رجل العلم»، وهذه المعايير تتخذ أشكال: الوصفات، والمباحات، والمحظورات، والتفضيلات، وهي «مُشرعَنة باعتبار أنها قيم مؤسسية. وهذه الأوامر والنواهي المُنتقلة عبر الإرشاد والوصية والمثال، والمعزَّزة عبر لعبة الجزاءات، يستنبطها رجلُ العلم بدرجات مختلفة»، ميشال دوبوا، مدخل إلى علم اجتماع العلوم، ترجمة: سعود المولى، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2008، ص55، وانظر أيضاً: عبدالله البريدي، الجماعة العلمية: طهاة العلم، مجلة حكمة، 8-6-2021.

1-2 فلسفة مؤمنة مبدعة

أخذاً في الاعتبار ما سبق، يجيء هذا الكتابُ، ليقدم إسهاماً صغيراً في مجال نراه مهجوراً غير مطروق، حيث يقدِّم إطاراً منهجياً مقترحاً للظفر بما نسميه بـ **التوصيف المكبسل للفلاسفة الكبار**؛ في محاولة تجهد لأن تجيب عن سبعة أسئلة محورية، اثنين منها في المفهوم وفائدته، وخمسة في المنهج وثمراته وتطبيقاته، وهي:

1. ماذا نقصد بـ «كبسلة الفلاسفة» (ماهية المفهوم)؟
2. لماذا نتوخى الوصول إلى توصيف مكبسل للفلاسفة الكبار (فائدة المفهوم)؟
3. كيف يسعنا الوصول إلى مثل هذا التوصيف (ماهية المنهج)؟
4. لماذا وقع الاختيار على ابن تيمية - رحمه الله - للتوصيف المكبسل (تطبيق المنهج)؟
5. كيف يمكن لهذه الكبسلة أن توصلنا إلى نموذج علمي للفطرة (تثمير المنهج)؟
6. كيف يمكن لنا اشتقاق قوانين إبستمولوجية ومعرفية من هذا النموذج (نمذجة المنهج)؟
7. ما تجليات الكبسلة الفلسفية في السياقات المنهجية والحياتية والحضارية (فائدة المنهج)؟

ونحن نتلمس الإجابة عن هذه الأسئلة، فإننا نَنْشُدُ الطرحَ المكثَّفَ المختصرَ، ونتجافى عن التطويل في المقاربة، والإسهاب في المعالجة، والإغماض في الأسلوب، مقتصرين على الأطر والتحليلات والمناقشات والمراجع الأكثر

أهمية في الموضوع المبحوث، مع تصنيع مباحث ممرحلة متسلسلة في عناوين رئيسة وفرعية، ينبني تاليها على أولها، ويسوِّغ منهجُها مضمونَها وتعاقبَها، ويبرهن دليلُها نتائجَها ونموذجَها؛ آملين أن يكون في ذلك ما عساه يفتح لنا كُوَّة في الجدار الصلد لهاتين السلفيتين غير المنتجتين، لنكون من ثَمَّ متوفرين على إطار منهجي دقيق للتفلسف الرشيد ضمن إطار **الفلسفة المؤمنة**[1] التي تتوفر على أقدار كافية من **الأنفة الفلسفية**، التي تنبع من **الأنفة الثقافية**[2] وتعززها تنظيراً وتطبيقاً، فتعرف لتراثنا العربي الإسلامي قدره، وتصدر عن مرجعيته التأسيسية (القرآن الكريم والسنة النبوية)، وتولي كنوزه المعرفية عناية كبيرة مستحقة، فتبدع في نطاق هذا التراث العظيم، فتصل إلى الجديد، وتجدد القديم، وتكمل الناقص، وتصحح الخاطئ، وتعمق السطحي، وتعصرن التراثي؛ وفق أسس منهجية سليمة متزنة، مع الاغتراف الذكي - بقدر الحاجة - من الأدبيات الفلسفية الحديثة، شرقيها وغربيها، في انشداد للحكمة وتلمساً لمظانها، أنَّى وجدتْ.

---

(1) تناولت هذا المفهوم بتفصيل مع مقابله «الفلسفة المتمردة» في كتابي: **كينونة ناقصة - أحد عشر سؤالاً في قراءة الفلسفة**، الرياض: دار أدب، الفصل العاشر، المعنون بـ أتؤثر الفلسفة على الدين؟ قد تُسمى الفلسفة المؤمنة بأسماء متنوعة، ومن ذلك مثلاً «**العقلانية المؤمنة**»، محمد عمارة، **روائع ابن تيمية**، ص7.

(2) طرحتُ هذا المفهومَ في 2007، وهو ليس مفهوماً بسيطاً، بل هو «مفهوم بنائي» Construct، حيث يتكون من أبعاد عديدة، وله تمظهرات متنوعة، مما يجعله يشكِّل «عائلة مفاهيمية»، تتضمن على سبيل المثال: الأنفة اللغوية، الأنفة العلمية، الأنفة الفلسفية، الأنفة الحضارية ونحوها. انظر مثلاً: عبدالله البريدي، «الأنفة الثقافية» بوصفها انعكاساً ومقياساً لـ «التحيز»، ورقة بحثية مقدمة لمؤتمر «إشكالية التحيز»، تنظيم برنامج حوار الحضارات فى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة والمعهد العالمي للفكر الإسلامى، القاهرة، 2007. وجارٍ العمل على توسيع المعالجة لهذا المفهوم البنائي في سياق منهجي تكاملي، بحيث يكون له أدواته النوعية والكمية، مع تطوير باقته الدلالية وأبنيته المنهجية.

1-3 حقنا الأصلي في الإبداع

هذا النص متأسس في جوهره ومنطلقه على **الأنفة الفلسفية**، حيث يتكئ على حقنا الأصيل في الإبداع الإبستمولوجي والاختراع المنهجي والابتكار المفاهيمي بل واجبنا المتحتم لنبرهن على أننا مجتمع إنساني راقٍ، لا سيما أننا نمتلك خزانة ضخمة من نفائس التراث العربي الإسلامي، الذي يتناغم مع منظومتنا الدينية ويستجيب لمتطلباتها من جهة، ويؤمِّن لنا فضاء كافياً للاجتهاد الخلاَّق من أجل صناعة تاريخ، ننعتق فيه من: ذل التابع وظل المشايع من جهة ثانية.

وعودتنا إلى هذا التراث ليس عَوْداً، نحقق فيه مجرد إشباعات سلفية ماضوية جوفاء، وإنما هو في الأساس اغتراف حاذق للمستقبل، ولكل ما يؤسس مبدأ «أن نكون محقين أقوياء»، فنضمن تديننا وثقافتنا وسيادتنا وقوتنا ومزاجنا الخاص وغذاءنا وعلاجنا وخيريتنا الباقية للإنسانية جمعاء. لم يكن لأوربا أن تنهض لولا أنها تلفَّعت في شتاء انحطاطها بدثار الأنفة الفلسفية[1]، فقشرَّتِ الفلسفةَ اليونانية من كل ما علُق بها من الفلسفة العربية الإسلامية، فشرعتْ في بناء إطارها الفلسفي الحديث على ما ارتضتْه من تأسيسات العقل اليوناني، وهي لم تكتفِ بحظها المشروع من الأنفة الثقافية والفلسفية، بل تلبَّستْ بسلوك غير أخلاقي، حيث تنكرتْ للفتوحات والابتكارات والاختراعات العربية الإسلامية، وتجرأت على

---

(1) يشير أحد المفكرين العرب إلى هذه الإشكالية بمرارة، فيقول: «لا يزال المفكر الثالثي يبحث دائماً عن مشروعية لإشكالاته ونظرياته عبر نظام مرجعي آخر، فإن السلطة ستكون في هذه الحالة للاستشهاد بنص ما قد يُطلب في الأصل من أجل تأييد الفكرة أكثر مما ستكون لهذه الفكرة ذاتها كحقيقة..»، محمد وقيدي، **بناء النظرية الفلسفية**، بيروت: دار الطليعة، ط1، 1990، ص42.

نسبة الكثير منها لعلمائها ومفكريها في أكبر عملية سطو على المعرفة في التاريخ الإنساني[1].

لا يتسع المجال للخوض المفصَّل في هذه المسائل، مما يُعيدنا إلى التشديد على وجوب تعزيز أنفتنا الثقافية والفلسفية واللغوية والعلمية والتقنية، المرتكزة على تعميق الإيمان بضرورة الانبثاق من المكونات الدينية والفسلفية والفكرية والعلمية المتناغمة مع مركبنا الحضاري العربي الإسلامي، بإطاره الديني واللغوي والثقافي، وجعلها منصة تأسيسية للسلب والإيجاب القادرين على تشييد مِعمارنا الفلسفي والحضاري والاقتصادي وتأمينه بقوة الحق وحق القوة.

---

(1) هذه المسألة المحورية تحتاج إلى معالجات علمية دقيقة كاشفة، قائمة على الشواهد والبراهين، على أن تنأى بنفسها عن الطروحات العاطفية بكل تجلياتها، فمن يتصدى لها؟

2- ابن تيمية: فيلسوف أم عالِم؟

2-1 عنونة الكتاب

ثمة كُليمة إزاء عنوان الكتاب في جانبين اثنين، يتعلق أولُهما بمضمون العنونة، ويتعلق ثانيهما بهيكلتها. فأما الجانب الأول فذو صلة بمضمون العنوان الرئيس من جهة نسبة ابن تيمية إلى الفلسفة والفلاسفة، إذ قد يُشكل ذلك على البعض أو يرونه غير صائب أو غير دقيق، إذ يعدونه عالِماً دينياً بارزاً لا فيلسوفاً! كما أن العنونة قد تكون متضمنة لمفاهيم جديدة أو غامضة أو غير مقنعة للقارئ.

وهذه مسألة خليقة بالتنويه والإيضاح ابتداء، فهي مفتاح من مفاتيح هذا النص الذي نشتغل بتطوير أطره المفاهيمية والمنهجية، حيث إنها ضمن البنود الأولى في عقد القراءة مع القارئ، فالعنونة شراكة بينهما. وسأعمد إلى إيضاح أبرز الدلالات والبواعث خلف هذه العنونة عبر هذه المحاور المختصرة.

2-2 تصنيف رباعي للعلماء والفلاسفة

لتوضيح جانب مهم في العنونة، ثمة تصنيف رباعي، أراه ملائماً حيال من ينتمي إلى دائرة العلم والفلسفة، حيث يمكن تصنيفُهم إلى[1]:

2-2-1 فلاسفة خُلَّص

سواء أكانوا ضمن المشتغلين بالفلسفة الشاملة أو مباحث معينة منها بقدر من التركيز والعمق (مثل: باركي، فولتير، هيجل، شوبنهاور، اسبينوزا، كيركغورد، نيتشه، جون رولز...).

---

(1) تتعين الإشارة إلى وجود اختلافات حيال مسألة تصنيف البعض ضمن الأصناف الأربعة المذكورة، والأسماء المقترحة في كل صنف من قبيل التمثيل لا أكثر.

2-2-2 علماء خُلَّص

سواء أكانوا في العلوم الدينية أو الاجتماعية أو الطبيعية، وَفق المنهجية المقبولة لدى الجماعات العلمية في تلك الحقول (مثل: مالك بن أنس، أحمد بن حنبل، سيبويه، الخوارزمي، ابن العوام، الدينوري، المجريطي، ابن يونس، ابن البيطار، الزهراوي، الإدريسي، ابن الشاطر، الكرخي، كيبلر، هوغنز، بويل، هالي، بلاك، جول، توماس يونغ، كلارك ماكسويل، أحمد زويل...).

2-2-3 فلاسفة علماء

يغلب عليهم الاشتغال الفلسفي، مع كونهم مشتغلين بحذق في حقل علمي أو أكثر (مثل: أفلاطون، أرسطو، الكندي، الفارابي، ابن رشد، ابن خلدون، ديكارت، باسكال، جون لوك، ديفيد هيوم، روسو، كانط...).

2-2-4 علماء فلاسفة

يغلب عليهم الطابع العلمي، مع قدر من الاشتغال العميق والتميز في الدرس الفلسفي في مبحث أو آخر (مثل: أبي بكر الرازي، ابن الهيثم، الغزالي، الآمدي، ابن تيمية، غاليليو، نيوتن، داروين، آينشتاين، هايزنبيرغ، راسل، توماس كون، هابرماس..).

من الجلي أن ابن تيمية ليس واقعاً ضمن النوع الأول، إذا لا يمكن تصنيفه البتة فيلسوفاً صِرفاً، فيكون لدينا من ثَمَّ الخيارات الثلاثة المتبقية. ثمة من يرى بأن ابن تيمية هو عالم ديني فقط، ولا علاقة له بتاتاً بالفلسفة، وبخاصة أنه «يذمُّ» الفلسفةَ والمنطقَ والاشتغالَ بهما في نصوص عديدة، وهذا الرأي مشهور لدى لفيف من المنتسبين للمدرسة الشرعية وبالأخص السلفية، بل يمثل التيار العام في المدرسة السلفية التقليدية، وداخلها ثمة

جدل حول هذا التصنيف رفضاً وتوسطاً وقبولاً[1]، وثمة باحثون يقرون بأنه فيلسوف مع الاختلاف في تصنيفه[2]، ونحو ذلك من أشكال النقاش والجدل حيال هذه المسألة التصنيفية، وهذا ليس حكراً على ابن تيمية، حيث احتدم الجدل وسخن النقاش حيال شخصيات عديدة كالغزالي (عالم ديني فقط أم هو عالم فيلسوف، لدرجة أن أحد الباحثين كتب بحثاً بعنوان: الغزالي الفيلسوف رغم أنفه[3])، والجاحظ (أديب فقط أم هو أديب فيلسوف[4]).

ثمة دراسات عديدة ورصينة، ظلتْ تتنامى في العقود الأخيرة في الأدبيات العربية الإسلامية وفي الأدبيات الغربية أيضاً، تُقعِد ابنَ تيمية على كرسي، بعض أرجله علمية، وبعضها الآخر فلسفية. ومن ينظر إلى تراثه ويتدبره جيداً، فإنه يُقرُّ بوجاهة الرأي المازج بين المكونين، ولعل أقرب وصف دقيق له، هو أنه ضمن **العلماء الفلاسفة** أو **عالم ديني يتفلسف**، فهو عالم ديني بالدرجة الأولى، وهو فيلسوف أيضاً أو يتفلسف بامتياز، لكونه متقناً لأدوات التفلسف الرصين، ومطلعاً على أدبيات الفلسفة وتياراتها ورموزها، ومشتغلاً بالرد والدحض والبناء في الباحة الفلسفية ذاتها،

---

(1) انظر مثلًا الجدل الدائر بين: سعود السرحان، **الحكمة المصلوبة - مدخل إلى موقف ابن تيمية من الفلسفة**، بيروت: بيسان، 2008 (الكتاب من تقديم حسن حنفي)؛ عبدالله الهدلق، **الهادي والهاذي - ابن تيمية.. جلاد الحكمة المصلوبة**، الرياض: المؤلف، 2008.

(2) من صور الجدل حول ذلك ما نجده على سبيل المثال في: المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية**؛ عبدالسلام شكري ورائد السمهوري، **هل كان ابن تيمية فيلسوفاً اسميا؟ دراسة تحليلية نقدية في قراءة أبي يعرب المرزوقي لابن تيمية**، مجلة تبين، ع 31/ 8، 2020، ص61-80.

(3) عبدالرزاق قسوم، أبو حامد الغزالي: **الفيلسوف رغم أنفه**، تونس: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون: الغزالي اليوم، لماذا؟، ج1، 2011، ص 45-64.

(4) علي بوملحم، **المناحي الفلسفية عند الجاحظ**، بيروت: دار الطليعة، ط1، 1988.

باستخدام تلك الأدوات في مباحث كلامية وإبستمولوجية ولغوية وسياسية واجتماعية.

وهذا الرأي دقيق ومتوازن وَفق منظوري الخاص، وأما ذمُّه للفلسفة، فيُحمل على أنه لم يذمها ذَمّاً كلياً من كل وجه، بل ذمَّ التفلسفَ المتمرد المتكلف المطوَّل المعقّد (بتشديد مفتوح ومكسور معاً). وهذا ما يمنح للعنونة الرئيسة مشروعيتها، على الأقل لدى من يتبنى الرأي الذي ذهبنا إليه، بكونه فيلسوفاً (أو متفلسفاً) بارعاً[1].

---

(1) تعجُّ الأدبياتُ العربية الإسلامية والغربية بما يؤيد تصنيف ابن تيمية ضمن «العلماء الفلاسفة» وفق اعتبارات وأوزان متنوعة، انظر مثلاً: مصطفى عبدالرازق، **فيلسوف العرب والمعلم الثاني**، القاهرة: مؤسسة هنداوي، ط1، 2012 (هذا الكتاب مطبوع في القاهرة عام 1945 عن طريق دار إحياء الكتب العربية)؛ عبدالفتاح أحمد فؤاد، **ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي**، الإسكندرية: الوفاء، ط3، 2001 (طبعته الأولى عام 1980)؛ محمد جلال شرف، **الله والعالَم والإنسان في الفكر الإسلامي**، القاهرة: النهضة العربية، 1990؛ أبو يعرب المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية - من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن خلدون**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 4، 2011؛ عبدالحكيم أجهر، **ابن تيمية واستئناف القول الفلسفي في الإسلام**، الرباط: المركز الثقافي العربي، ط1،؛2004؛ رائد عكاشة وأنور الزعبي، **ابن تيمية - عطاؤه العلمي ومنهجه الإصلاحي**، عمّان: دار ورد، ط1، 2008؛ محمد عمارة (محقق)، **روائع ابن تيمية - الحُسبة، رفع الملام، السياسة الشرعية**، القاهرة: نور للنشر، ط1، 2017؛ وائل حلاق، **ابن تيمية ضد المناطقة اليونان**، ترجمة: عمرو بسيوني، الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1، 2019؛ جون هوفر، **ابن تيمية - حياته وفكره**، ترجمة: عمرو بسيوني، الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1، 2020، وأمثالها كثير، ومن بينها مراجع اعتمدنا عليها في هذا الكتاب، واكتفينا بما سبق، لكي لا نثقل هذا الهامش أكثر. وفي سياق المراجع التي تقر له بذلك، يشدد **وائل حلاق** على أن ابن تيمية لم يكن يعارض وجود المنطق، وإنما لكونه موجوداً «**في جوهر العلوم الدينية الإسلامية**»، حلاق، المرجع السابق، ص81. ويقول في موضع آخر: «**كان على دراية كبيرة بكم كبير**=

2-3 هيكلة العنوان

الجانب الثاني في العنونة يمت بصلة إلى هيكلة العنونة ذاتها من جهة عنوانها الرئيس والفرعي، فإذا نظرنا إلى أن الهدف الأكبر للكتاب إنما هو بناء إطار منهجي يمكِّننا من توصيف الفلاسفة الكبار توصيفاً مُكبسلاً، فلقائل أن يقول: إن مقتضى هذا تقديم العنوان الفرعي **نحو كبسلة الفيلسوف**، ليكون العنوان الرئيس للكتاب. هذا أمر وجيه وصحيح، بيد أن أمرين اثنين حملاني معاً على العنونة الرئيسة بـ: **ابن تيمية فيلسوف الفطرة**.

فأما الأول، فهو يعود لمبتدأ البحث؛ إذ كنتُ في بكوره قارئاً في النص التيمي، دون أن يكون في ذهني غرض بحثي محدد، وبعد القراءة المتأنية في نصه، خطر لي سؤال منهجي: **كيف نُكبسِل فيلسوفاً ضخماً كابن تيمية؟** قررتُ دون إبطاء خوض هذه المغامرة المنهجية والسعي لبناء إطار منهجي يمكُّننا من ذلك، ولو بقالب أولي. مقصودي من إيراد هذا الأمر، أن ابن تيمية له فضل عليَّ في كونه هو المُلهم لي بأصل الفكرة، وإن بشكل غير مباشر وبقالب غامض أيضاً، حيث لم أفكر في هذا السؤال من قبلُ، مما يستلزم قدراً من الوفاء، فجعلتُه في صدر العنوان ومبتدأ الحكاية.

وأما الثاني، فيعود إلى تغذية العنونة الجاذبة، فابن تيمية أضحى محط الاهتمام من قبل شرائح متنامية في عالمنا العربي الإسلامي، وفي الغرب أيضاً،

= من الخطاب الفلسفي»، ص123. ويلفت الأنظار إلى أن حركة النقد للمنطق اليوناني في «الغرب المسيحي.. قد بدأت في وقت ما بعد موت ابن تيمية»، ص127. من جهته، يؤكد العلامة جورج مقدسي ذلك، حيث يقول إن ابن تيمية في ثنايا دحضه الفعال لأهل المنطق، يُسفر عن وجهه «ليظهر بوصفه عالماً مُحيطاً إحاطة شاملة بالمنطق وعلومه»، جورج مقدسي، نشأة الإنسانيات عند المسلمين وفي الغرب المسيحي، ترجمة: أحمد العدوي، القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، ط1، 2021، ص226.

كما أن العنوان الفرعي الثاني موحٍ بدلالات منهجية، قد يستثقلها القارئ أو لا يتفهمها، وبخاصة أنني حقنتُه بفكرة جديدة، وهي: **كبسلة الفيلسوف**، مما قد يؤثر على انتشار الكتاب وتسويقه لدى الشرائح المستهدفة، فكان ذلك الأمر خبراً، أتم لي جملة تركيب العنوان، وقنَّعني بما ترونه على غلاف الكتاب.

هذه هي حكاية العنوان، ولعل فيها إضاءاتٍ وجانباً من الانعكاسية في العمل البحثي والتأليفي، التي قد يُستخلص منها نتائجُ أو دروسُ مستفادة.

3- هيكل الطبعة الأولى

جاء الكتاب في ستة فصول، خُصص الأولُ منها للحديث عن التوصيف المكبسل للفلاسفة الكبار، مُجلِّياً فكرة كبسلة الفيلسوف، وموضحاً بعض ثمارها في سياق أبان فيه عن الإشكالية البحثية وكون هذا التوصيف منشوداً مفقوداً، ومُبرِّراً لاختيار ابن تيمية في التطبيق العملي للمنهجية المقترحة. وأما الفصل الثاني، فقد كَرَّس نفْسَه لأن يكون مُبرِقاً لنا بتحليل السيرة الذاتية لابن تيمية، بما يجعل التحليل أداة مُعينة لنا على الفهم والظفر بالكبسلة المُتوخاة.

تكفَّل الفصلُ الثالث بعرض الإطار المنهجي المقترح للكبسلة الفلسفية عبر محاور متسلسلة عديدة، مُسلِّطاً الضوءَ على الباقتين المفاهيمية والمنهجية المتعاضدتين لبناء هذا الإطار المنهجي، ومشيراً إلى المفهوم الجديد المسكوك «الأساس المرجعي / المِرجاع» ليكون لبِنة محورية في البناء المنهجي المتوخى، وعارضاً للأطر المنهجية التفصيلية.

الوصول إلى التوصيف المكبسل لابن تيمية، دفع بالفصل الرابع لأن يتحمل عناء بناء النموذج التيمي للفطرة، طارحاً إياه في قالبين: نموذج عام ونموذج تفصيلي، مع بيان المنهجية العلمية المستخدمة لبناء النموذج، مما يجعله في هذا الباب عضيداً للفصل الثالث المنهجي.

من المنطقي، أن يجهد الفصل الخامس لعرض الأركان الرئيسة والفرعية للنموذج التيمي للفطرة، حيث استعرض بالتفصيل هذه الأركان، مع جلب الشواهد المؤيدة لها من النص التيمي، مما يجعل هذا الفصل باحة للمضمون التيمي في المسألة المبحوثة الرئيسة وهي الفطرة في تجليلتها الدينية والعقلية على حد سواء.

وأما الفصل السادس والأخير، فقد ندب نفسه ليكون ميداناً لبلورة

بعض التطبيقات العملية المترتبة على النموذج التيمي للفطرة، في محاولة لتثمير الأطروحة بجوانب وتوصيات عملية، مع التركيز على تطبيقين متكاملين، وهما: فطرنة العقل وفطرنة العلم.

وفي ختام هذه المقدمة، أشير إلى أن هذا النص (الكتاب) يحتاج إلى قراءة واعية شاملة مُفرَّغة من الأحكام المسبقة، إذ لا يمكن للقارئ أن يستبين الصورة أو السردية التي أروم رسمها أو حكيها إلا بمثل هذه القراءة، وبعدها يسعه أن يصدر أحكامه التقييمية حيال نجاعة النص؛ منهجاً ومضموناً، راجياً تحصيل أجري الاجتهاد والإصابة، مع شكري الجزيل لكافة الأصدقاء الذي شاركوني النقاش في جوانب من هذا الموضوع في مناسبات عديدة وبأشكال متنوعة، غالبها غير مباشر، وعلى رأسهم: د. إبراهيم الدُّغيري، م. عبدالله الضويَّان، أ. طريف السليطي، أ. يوسف الدُبيان، د. أحمد الكُبيِّر، د. عبدالرحمن الفهَّاد، د. عبدالكريم الصمْعاني، أ. عبدالله البرادي، أ. عبدالله الشبيلي، أ. أسامة الفلاَّج، أ. طرَاد الدبيخي، والله ولي التوفيق.

عبدالله البريدي

بُريدة - المِشكاة

السبت، 16 ذو القعدة 1442هـ

26 يونيو 2021

الفصل الأول:

كبسلة الفيلسوف

كبسلة الفيلسوف

«العلم الإنساني هو تجربة اجتهادية، أبدية النقص ودائبة التكامل»

أبو يعرب المرزوقي

1- التوصيف المُكبسِل

1-1 كبسلة الفيلسوف الكبير

لعل من سمات الفيلسوف الكبير أنك تُطيق توصيفه بكلمة أو كلمتين أوثلاث، حتى لو خلَّف وراءه آلاف الصفحات ومئات الكتب والأبحاث، لأنه يُفلح في تجميع المتفرِّق وتوحيد المشتَّت؛ فالفلسفة لا تبدأ سرديتُها إلا حينما تتشكل الوحدة ويلتئم الشتات، ومؤدى هذا أن مثل ذلك التوصيف يُفعِّلُ الوظيفةَ الكبرى للفكر الفلسفي المُنقِّب عن الوحدة في المتنوع والتماسك في المتشظي، لتدور أفكارُه الرئيسة من ثَمَّ حول قضية كبرى، وإن كان يشتغل بقضايا كِبار عديدة، إلا أنها تنتظم في مطافها الفلسفي الأخير في عَقد واحد، وهذا ما ندعوه بـ **كبسلة الفيلسوف**[1]، أو ما ننعته بـ **التوصيف**

---

(1) «كبسلة» هي كلمة مُعرَّبة من الكلمة الإنجليزية كبسولة capsula، واستخداماتها كثيرة، ومنها الاستخدام الشهير في الطب، حيث تشير إلى الظرف الصغير المحشو بالعلاج، وهي تختلف عن «الحبة» العلاجية، حيث إن الأخيرة مصمتة، وغير محشوة، وإنما مصنعة من مادة معينة. واستخدامنا لها هو من باب الاقتراض اللغوي. وأصبح معناها يؤمن دلالة الضغط والاختصار للفكرة وحشوها في قالب بلاغي مكثف، يقوم على استخدام كلمات قليلة =

المُكبسِل، حيث نصل إلى توصيف مختصر مكثف للفيلسوف نودعه في «كبسولة مفهوم». هذا يعني أننا نروم ضغطَ ضخامة الفيلسوف وحشوَه داخل كبسولة مفهوم، وقد لا نطيق ذلك، لكونه غير قابل للانضغاط في كبسولة واحدة، من جراء اشتغاله على قضايا عديدة، أو لكونه لا يتوفر على مضمون يميزه عن غيره، وقد يتكلف الواحد منا الكبسلة، فيحصل من ثَمَّ على «كبسولة فارغة».

1-2 ضابط الفيلسوف الكبير

ثمة سؤال منهجي ها هنا: **ما ضابط كون الفيلسوف كبيراً؟** هذا السؤال ليس يسيراً، ولا مباشراً. لعل من المقاربة الأولية المقبولة هنا، أن نقول إن من أهم سمات الفيلسوف الكبير كونه فيلسوفاً شاملاً، إلا أنه يصعب حصره في ذلك الوصف الثقيل، وبخاصة مع قلة الفلاسفة المعاصرين المتصفين بذلك، مما يُحيل منهجنا الذي نروم بناءه - حال إقرارنا لذلك الشرط الصعب - إلى منهج تاريخي صرف، وهو ما نرغب عنه، لرغبتنا في تجربة المنهج المقترح على فلاسفة معاصرين. ليس من اليسير إذا نحن وسَّعنا الدئرة السماتية للفيلسوف الكبير إيجادُ ضابط لـ: متى يكون الفيلسوف كبيراً؟

عِوض كونه فيلسوفاً شاملاً، يمكن القبول بمعيار تقديمه لـ فلسفة شاملة في مجال فلسفي رئيس، كما في مبحث الوجود أو المعرفة أو الأخلاق أو الجمال أو السياسة أو الاقتصاد. وفي العموم، يبدو أن حجم التأثير الفكري والمجتمعي للفيلسوف هو الأكثر بروزاً وإقناعاً، وفي هذا السياق، يقرر **راندال كولينز** في عمله التحليلي للأبعاد الاجتماعية (السوسيولوجية)

=ما أمكن. وهذا ما شجعنا على استخدامها لتأدية الدلالة الأساسية في مفهومنا الرئيس في هذا الكتاب «كبسلة الفيلسوف».

للفلسفات «المتميزة»، أن أهم الضوابط في ذلك، يتمثل في درجة تأثير الفيلسوف على الأجيال اللاحقة ومدى حضوره في أدبياتهم، مشيراً إلى ظاهرة «ندرة الإبداعات الكبرى» في مجال الفلسفة[1]. ويشير **راندال** إلى ما يسميه بـ «رأس المال الثقافي للمفكرين»، طارحاً سؤال كيف يجذب المفكرُ الانتباه له؟. يجيب عن ذلك بأنه، إما أن يزعم المفكرُ بأن أفكارَه جديدة أو مُهمة، مع وجوب إسهامه في حل الإشكاليات لا في خلقها، وقدرته على خلق مساحات كافية للإبداع لمن بعده[2]. ولو تأملنا حال ابن تيمية، لوجدنا انطباق ذلك عليه بشكل ملموس واضح، كما سيظهر ذلك لنا في أجزاء تالية.

1-3 فوائد كبسلة الفيلسوف

الظفر بتوصيف مُكبسِل لهذا الفيلسوف الكبير أو ذاك يَنفحُنا بفوائد عديدة، ولعل من أبرزها أنه يُولجِنا في عقله أو لنقل في «رحاه الفلسفي»، مما يجعلنا نتفهم لماذا وكيف يختار قضايا بعينها، ولماذا وكيف يهرس القضايا ويعتصرها ويبرهن عليها وَفق هذا النحو الاستدلالي أو ذاك، وما المنشود الكلي النهائي الغائي له.

إن كبسلة الفيلسوف تُكسبنا القدرة على: إذابة الغموض في طروحات الفيلسوف، وتجميع المتشظي، وتوحيد المفترق في سردية مكثفة، واضحةً حبكتُها، جليةً شخوصُها، ظاهرةً شفراتُها، ولنا بعد ذلك أن نصدر حُكماً على قدر العمق المفاهيمي والتنظيري والنجاعة العملية والتطبيقية في معالجات الفيلسوف، وما يترتب عليها من إقدام أو إحجام حيال الاشتغال على فلسفته، فهماً وتشسيعاً وتطويراً وتفعيلاً.

---

(1) انظر كتابه: **علم اجتماع الفلسفات**، ترجمة: فريق جسور للترجمة، بيروت: جسور للترجمة، ط1، 2019، ص104-114.

(2) راندال، **علم اجتماع الفلسفات**، ص62-66.

محصول هذا الاشتغال، أن كبسلة فلاسفتنا من شأنها أنها تحقن الأدبيات العلمية بمداخل بحثية جديدة، قد يكون بعضها قادراً على تأسيس نماذج إرشادية (أو بارادييمات) جديدة في هذا الحقل أو ذاك، بل قد تُفلح في الوصول إلى نظرية المعرفة ذاتها، لتغذيها بمناهج برهانية أو استنتاجية مبتكرة، الأمر الذي يُعظِّم الانتفاع من الاشتغالات على كبسلة الفلاسفة الكبار في إطار حضارتنا العربية الإسلامية، سواء أكانوا قدامى أم معاصرين.

بيد أن التوصيف المُكبسَل هذا، ليس يسيراً ولا مُتاحاً لكل أحد من القرَّاء أو الباحثين في نتاج هذا الفيلسوف أو ذاك، حيث يتطلب: أدوات منهجية فعالة، وباقة مفاهيمية كافية من جهة، وقراءات تنقيبية معمقة في تراث الفيلسوف من جهة ثانية، وحشداً للشواهد الكافية الدالة على التوصيف المقترح من جهة ثالثة.

وحين يصدر توصيفٌ من هذا القبيل، تتلقفه الجماعةُ العلمية المتخصصة، وتقلِّب فيه الرأيَ وتتفحَّصه مَليَّاً، وتصدر قراراً حياله، صريحاً كان أم ضمنياً، إما بالقبول أو الرفض؛ بنسب تتفاوت من حالة إلى أخرى. وقد يتضمن موقف الجماعة انشداداً نحو أحقية منح هذا الفيلسوف أو ذاك أكثر من توصيف أو لقب، إلا أنه غالباً يسود توصيفٌ أو لقبُ واحد لدى الجماعة العلمية، كما نجد في الأدبيات الحديثة من نعت كانط بـ «فيلسوف العقل/ النقد» أو نحو ذلك، وشوبنهاور بـ «فيلسوف الإرادة/ التشاؤم» أو نحوه، ونيتشه بـ «فيلسوف القوة» أو نحوه، وهكذا لغيرهم[1].

---

(1) انظر مثلًا: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، بيروت: دار الطليعة، ط3، 2006؛ ألن وود، **كانط فيلسوف النقد**، ترجمة: بدوي عبدالفتاح، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط1، 2014؛ م. روزنتال وب. يودين، **الموسوعة الفلسفية**، ترجمة: سمير كرم، بيروت: دار الطليعة، ط9، 2011؛ يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، القاهرة: آفاق للنشر =

2- الإشكالية البحثية

2-1 المنهج المفقود المنشود

تكمن المشكلةُ البحثية في افتقار الأدبيات الفلسفية لمنهجية ملائمة لكبسلة الفلاسفة، وخلوِّها من أي مقاربات لبلورة توصيفات مُكبسِلة للفلاسفة الكبار، بغرض تحديد السمة العامة للفيلسوف عبر اصطياد النَفَس الرئيس له والقضية الكبرى[1] التي يتمحور حولها فكرُه، مما يجعلنا نتقدم بهذه الدراسة التنظيرية من جهة اقتراح منهجية للكبسلة الفلسفية بعامة، والتطبيقية من جهة اشتغالها على أحد الفلاسفة الكبار في تراثنا العربي الإسلامي في انحياز واجب لإطارنا الحضاري، وتفعيلاً لمكوناته، وتجذيراً لمنطلقاته وأسسه، وتوسيعاً لإلهاماته وإشراقاته. وقد وقع الاختيار على العلاَّمة الكبير أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية - رحمه الله - بوصفه نموذجاً عملياً ملائماً لنا في هذه الدراسة في شقها التطبيقي، إذ هو في نِتاجه وسيرته يستحق دراسات تحليلية تصنيفية، ولعلها إذ ذاك تُشعِل هذه الزاوية المعتمة في الأدبيات العربية والعالمية تجاه هذا الفيلسوف الكبير.

والإشكالية البحثية التي نعكف على بلورتها ومجابهتها في هذا الكتاب، تجهد لأن تتخطى تخوم الإشكاليات التقليدية كما في السياقات الأكاديمية

=والتوزيع، 2016؛ جان هرش،، الدهشة الفلسفية، ترجمة: محمد آيت حنا، بيروت: دار الجمل، روبرت تسيمر، **في صحبة الفلاسفة**، ترجمة: عبدالله أبو هشة، لندن: دار الحكمة، ط1، 2011؛ Bregham Dalgliesh, **Cortical Histroy: Foucault After Kant and Nietzshe**, Parrhesia, no. 18, p. 68-84, 2013.

(1) قد تكون ثمة أكثر من قضية كبرى لبعض الفلاسفة، وذلك بحسب نتاج الفيلسوف ومعماره الفلسفي، مع توصيتي بأن لا تزيد عن قضيتين ما أمكن، لتكون الكبسلة محققة للغاية التي وُجدتْ من أجلها.

الباردة، لتصل إلى صياغة إشكالية ذات طابع فلسفي منهجي، حيث إننا بصدد اقتراح منهجية لكبسلة فيلسوف مبدع، و«في كل فلسفة مبدعة قفزة كيفية هي التي يكون على الدارس أن يدركها، وهي انتقال من التأثر إلى صياغة إشكالية جديدة. والفيلسوف المبدع متأثر بغيره دون أن يمنعه ذلك من التأليف بين تأثراته حتى ولو كانت متعارضة، بحيث تشكّل نسقاً جديداً يعترف مؤرخو الفلسفة بمميزاته»[1].

ومع مراعاة الجوانب المنهجية السالفة الذكر، أشير إلى أن الظفر بتوصيف مُكبسِل لأي من الفلاسفة الكبار، يدفع باتجاه أن نتوسل بأداة منهجية تحليلية فعالة لتراث هذا الفيلسوف، تُوصِلنا بأمان ودقة إلى التوصيف المنشود، وهو ما سنقدمه بالتفصيل في الفصل الثالث. ولكي نحقق متطلبات مشروعية المكتوب عنه (ابن تيمية)، فإن علينا الإبانة عن أبرز الأسباب التي دعتْ لاختياره في هذه المغامرة البحثية للكبسلة الفلسفية، وذلك في الجزء الموالي.

2-2 لماذا ابن تيمية نموذجاً للتوصيف المُكبسِل؟

تشهد الأدبيات الفلسفية والدينية والفكرية العربية والعالمية انفجاراً بحثياً حيال إرث أحمد بن عبدالحليم بن تيمية (661-728هـ/ 1263-1328م)، وبخاصة بعد الكشف «عن النصف الآخر والخفي من فكر ابن تيمية» الذاهب إلى أن له «موقفاً فلسفياً يماثل أي موقف فلسفي آخر عرفه تاريخ الفلسفة في الإسلام»، مع كون «رؤيته للعالَم تتمتع بتماسك ذاتي كافٍ يقوم على أسس فلسفية ومنطقية واضحة وصلبة»، مع نجاحه في تجاوز مجرد دحض الخصوم إلى أن يكون «صاحب مشروع فكري»، حيث «قام ببناء نظام من الأفكار ينتمي إليه وحده»[2]، فصدرتْ مئاتُ الدراسات

(1) وقيدي، بناء النظرية الفلسفية، ص36.

(2) أجهر، ابن تيمية واستئناف القول الفلسفي في الإسلام، ص13. ثمة طروحات في الضفة=

عن حياته وسيرته ونِتاجه البحثي ومنهجه العلمي خلال الثلاثة عقود الماضية، وتفاوتتِ الدراساتُ في عمقها ونضجها وموضوعيتها ومناهجها وأحجامها وحقولها المعرفية ولغاتها ومنافذ نشرها، كما تباينتْ في أهدافها ومراميها ومواقفها المعلنة والمضمرة على حد سواء، إلا أنها بمجموعها المشتت تتوحد في تبوئة ابن تيمية مكاناً سامقاً في هذه الأدبيات، تصحبها موجات شعبية متنامية للاهتمام بتراث ابن تيمية، في محاولة لفهم هذا التراث وتصنيفه بوصفه عالماً وفيلسوفاً ومُصلحاً، وبخاصة أنه «في تآليفه مطبوع قائل لا ناقل.. [فـ] النقل عنده، للتدليل والإسناد، لا أنه مادة الكتاب، ولذا يستشعر قارئ كلامه أنه كماء منهمر، وغيث منسجم»[1].

يتأكد هذا الاهتمامُ بالتراث التيمي المتسم بـ «حسن التصنيف وجودة العبارة والترتيب والتقسيم والتبيين»[2]، في ظل رسوخ قدمه في العلوم الشرعية والمنطقية[3] والفلسفية واللغوية؛ في قالب يعكس تطبيقاً مبكراً

= الأخرى، تعارض كون ابن تيمية مجدداً في الفلسفة والفكر بل ترى فيه معادياً لهما، انظر مثلاً: عبدالعزيز العماري، **مناحي نقد ابن تيمية لابن رشد**، بيروت: جداول، ط1، 2013. من الواضح أن الاتجاه في الأدبيات العربية والإسلامية والغربية يتجه نحو الاعتراف بالمكانة الفلسفية والفكرية الكبيرة لابن تيمية، مما يشي باستمرار نمو الدراسات المنقبة في نِتاجه؛ بغية التعرف على بعض المخفي أو المسكوت عنه أو غير المطروق. على أن التنوع في المواقف والتقييمات له ولغيره نافع؛ شريطة النأي عن الأطر المؤدلجة من هذا الطرف أو ذاك، كما نجد في عدد من الطروحات.

(1) بكر أبو زيد، **المداخل إلى آثار شيخ الإسلام ابن تيمية وما لحقها من أعمال**، بيروت: دار ابن حزم، ط3، 2019، ص55.

(2) شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي، **العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكاتب العربي، ص389.

(3) يقرر وائل حلاق أن نقد ابن تيمية بلغ «ذروته في كتابه الكبير الأساس: الرد على المنطقيين، إحدى أكثر الهجمات المدمرة على الإطلاق التي وُجهتْ ضد المنطق الذي تبناه اليونان=

لجوانب من المحاقلة، أي المنهج المتداخل أو العابر للتخصصات، مع تبصره المعمَّق في التاريخ، وقوة تحليلية لغوية فائقة، وذلك أن «عربيته قوية جدا ومعرفته بالتاريخ والسير فَعجب عَجِيب»[1]. ولم يكن الجغرافيا بأقل حظاً منه، إذ إنه استجاب للمطالب والأسئلة الواردة له من أقطار عربية وأعجمية عديدة، فوصلتْ أجوبتُه إلى ثلاث قارات (آسيا وأفريقيا وأوربا)، وتفاعل مع أكثر من 30 بلدة، مما حدا بالبعض إلى أن يطلق عليه أنه «بحق مفتي العالم»، مع ترجمة كتبه إلى عدة لغات ومنها الأردية والتركية والفرنسية والإنجليزية[2]، وهذا لا يعني البتة أنه لم يعانَ من حركات مناهضة لفكره ومنهجه، ولعل من أشد تمظهرات ذلك إتلاف كتبه وإخفائها وحرقها في قرون مختلفة[3]، ووصل الحال ببعض خصومه ومنهم البخاري الحنفي (ت841هـ/ 1437م) أنه «لم يكتفِ بتكفير ابن تيمية فحسب، بل ذهب إلى تكفير من سمَّى ابن تيمية بشيخ الإسلام»[4]!

ولم يكن مثل ذلك هي التصرفات السلبية فقط، فمن ذلك أن ثمة مَنْ ربط نصَ ابن تيمية - دون برهان علمي مقنع - بالتشدد الديني والإرهاب والعنف، ومن ذلك أنه يُشار إلى أن ابن تيمية هو العالِمِ المسلم الوحيد الذي ورد اسمه في «تقرير لجنة الحادي عشر من سبتمبر» حيث إنه «متهم بالاسم

=الأوائل، والشراح المتأخرون، وأتباعهم المسلمون»، حلاق، **ابن تيمية ضد المناطقة اليونان**، ص78.

(1) ابن عبدالهادي، **العقود الدرية**، ص39.

(2) أبو زيد، **المداخل إلى آثار شيخ الإسلام ابن تيمية**، ص78-79.

(3) أبو زيد، **المداخل إلى آثار شيخ الإسلام ابن تيمية**، ص82.

(4) عبدالحكيم المطرودي، **المذهب الحنبلي وابن تيمية، خلاف أم وفاق**، ترجمة: أسامة عباس وعمرو بسيوني، بيروت: ابن النديم للنشر، ط1، 2019، ص47.

بكونه المؤسس لهذا التقليد [الـ] طويل من التعصب الشديد»[1]، وفي هذا السياق يؤكد باحث متخصص أن تقديس أفكار ابن تيمية من جهة وتحريفها أحياناً من جهة ثانية أسهم في تغذية التعصب والنقاش العقيم[2]، مع تشديده على أن ابن تيمية قادر على الدفاع عن نفسه بنفسه، داعياً الجميع إلى القراءة المتأنية المباشرة في كتبه وسيرته إن كانوا يمتلكون أدوات القراءة، واصفاً إياه بأنه «خبير روحي في الوسطية.. أي السبيل الوسط القابع في قلب الإسلام الموروث»[3]، وعادًّا ابن تيمية بأنه متطرف في اعتداله.

وإذا تقرر كل ما سبق، ومع الاستقرار المتزايد للنظرة التحليلية التي تدفع بابن تيمية خارج سياق التفسير الحَرفي للنص الديني، «حيث يُعبِّر ابن تيمية بدلاً من ذلك عن نظرية واقعية أو سياقية للمعنى.. ليس للكلمة إذا جردتْ من السياق معنى»[4]، وتجعل من ابن تيمية «مُدافعاً عن نظام من الأفكار يختلف عن التيارات الرئيسية التي أصبحت معروفة ومكرورة في الفكر الإسلامي، وخصوصاً الكلام والفلسفة بصيغهما المعروفة.. ليقدِّم خطاباً فلسفياً بديلاً»[5]، فقد أفلح ابن تيمية - كما يقول **جون هوفر** - في أن يلعب «دوراً رئيساً في النقاشات الجارية اليوم حول معنى الإسلام»[6] في سياق عالمي.

---

(1) **يحيى ميشوت، ابن تيمية ضد الإرهاب**، ترجمة: مركز دلائل، الرياض: مركز دلائل، ط1، 2017، ص77.

(2) ميشوت، **ابن تيمية ضد الإرهاب**، ص53.

(3) ميشوت، ابن تيمية ضد الإرهاب، ص28.

(4) هوفر، **ابن تيمية - حياته وفكره**، ص180.

(5) أجهر، **ابن تيمية واستئناف القول الفلسفي في الإسلام**، ص14.

(6) هوفر، ابن تيمية، ص216.

الفصل الثاني:

ابن تيمية: سيرةٌ ذاتيةٌ مُبرِقةٌ

ابن تيمية: سيرةٌ ذاتيةٌ مُبرِقةٌ

«رأيت رجلاً سائر العلوم بين عينيه، يأخذ ما شاء منها ويترك ما شاء»

ابن دقيق العيد الشافعي

ابن القيم مشيراً إلى اجتماع القوتين العلمية والعملية معاً لابن تيمية، يقرر: «فمن كانت له هاتان القوتان، استقام له سيره إلى الله ورُجي له النفوذ، وقوي على رد القواطع والموانع بحول الله وقوته، فإن القواطع كثيرة، شأنها شأن شديد، لا يخلص من حبائلها إلا الواحد بعد الواحد، ولولا القواطع والآفات لكان الطريق معموراً بالسالكين».

1- المسقط والنشأة

1-1 مسقط ابن تيمية

وُلِد تقيُّ الدين (لقب) أبو العباس (كُنية) أحمدُ بن عبدالحليم بن عبدالسلام ابن تيمية (لقب أخذه من جده الخامس محمد) النُميري (بطن من عامر بن صعصعة بن معاوية بن بكر بن هوازن العدنانية) في حرَّان[1] يوم الاثنين 10 ربيع الأول عام 661هـ (22-1-1263م) في بيت علم ودين، فأبوه شيخ حرَّان وحاكمها وخطيبها ومفتيها «الشهاب»: شهاب الدين

(1) يشير الدكتور بكر أبو زيد إلى أن حران بلدة مشهورة بين الشام والعراق، وينبه إلى أنها ليست هي التي بقرب دمشق ولا حلب، ولا هي التي في تركيا حالياً: المداخل إلى آثار شيخ الإسلام ابن تيمية، ص16-17. هذه المسألة تحتاج إلى تقصٍ وتثبُّت جغرافيين وتاريخيين.

أبو المحاسن عبدالحليم، وجده «المجد»: مجد الدين أبو البركات عبدالسلام، الذي قال فيه ابن مالك النحوي الشهير: «أُلين للمجد الفقهُ كما أُلين لداود الحديد»[1].

1-2 نشأة ابن تيمية

يُذكر أن ابن تيمية هاجر مع عائلته من حرَّان إلى دمشق عام 667هـ هروباً من التتار وعنفهم وهمجيتهم[2]. ومن البينّ اللافت أن ابن تيمية من أكثر العلماء المسلمين الذين حضوا بترجمات كثيرة تفصيلية، تقع في مجلدات كبيرة عبر مختلف القرون[3]، حتى لكأنك تشاهده وتعرفه عن قرب، فمما قيلَ في وصف خِلقته، أنه: «كان أبيض البشرة، أسود الرأس واللحية، قليل شيب اللحية.. ربعة من الرجال، بعيد ما بين المنكبين، أبيض العينين، جهوري الصوت، فصيحاً، سريع القراءة، تعتريه حدةٌ ثم يقهرها بحلم وصفح، كأن عينيه لسانان ناطقان، إذا أخذ يتكلم ازدحمت العبارة في فمه»[4].

1-3 حدية ابن تيمية

تناول عبدالله السفياني بتحليل علمي متأنٍ مسألة اتصاف ابن تيمية بالحدة الشخصية والفكرية، مورداً المقولات التوصيفية الشهيرة في هذا الجانب

---

(1) أبو زيد، المداخل إلى آثار شيخ الإسلام ابن تيمية، ص15-17.

(2) أبو زيد، المداخل إلى آثار شيخ الإسلام ابن تيمية، ص18.

(3) انظر المشروع الضخم الذي أشرف عليه الدكتور بكر أبو زيد، وجاء في ثلاثة مجلدات: **الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون** (955 صفحة)؛ **العقود الدرية في ذكر بعض مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية** (799 صفحة)؛ **المداخل إلى آثار شيخ الإسلام ابن تيمية وما لحقها من أعمال** (125 صفحة)، وهي من مطبوعات دار بن حزام في بيروت، ط3، 2019.

(4) أبو زيد، المداخل إلى آثار شيخ الإسلام ابن تيمية، ص17.

وهي مقولات «معاصريه» الذهبي وابن رجب، خالصاً إلى أن هذه الحدة إنما هي في سياق المناظرة والجدل والحِجاج فقط، على أنه يقلِّل من حضورها إلى ما يقارب نفيها عنه، حيث يشير إلى أن القارئ في النص التيمي لا يجد هذه الحدة - وقد كنتُه -، وأنه «ليس في عباراته في الغالب جلبة وقرقعة، بل لغته سلسة وهادئة، لا تحتوي سباباً ولا شتماً ولا دعاء على الخصوم، كما هو موجود عند غيره من العلماء الذين وُصفوا بالشدة، مما يدل على أنه في حال الكتابة تسكن نفسُه، ويبتعد عما يثيره الخصومُ ويستفزونه به»[1]، مقارناً بينه وبين ابن حزم المتصف بسلاطة اللسان، لدرجة أن ابن خلكان جعل لسانه شقيقاً لسيف الحجاج بن يوسف![2]

(1) عبدالله السفياني، ضوابط في النقد - دراسة في عقل ابن تيمية النقدي، بيروت: منتدى المعارف، ط1، 2014، ص64.

(2) السفياني، ضوابط في النقد، ص68.

2- السجادة والتعلم

2-1 تنسك وتعلم

«انطلق ابن تيمية صغيراً في اكتساب معرفته وفق طريقة بنائية تراكمية.. لذلك انتسب ابن تيمية لكثير من البيئات متعلماً»[1]. وبخصوص تنسُّكه وتعلُّمه إبَّان الطفولة، فقد «نشأ - رحمه الله تعالى - في تصونٍ تام وعفاف وتألُّه واقتصاد في المأكل والملبس، برًّا بوالديه تقيًّا ورعًا عابدًا نسَّاكًا صوَّامًا قوَّامًا، وأخذ عن أكثر من مائتي شيخ، كلهم دَماشقة وجُلهم حنابلة»، ومما يدل على بكور نبوغه أنه «حفظ القرآن وهو في الصغر، في سنٍّ تعلم الخط والحساب وهو في الكتَّاب. أتقن العلوم من التفسير والحديث والفقه والأصول والعربية والتاريخ والجبر والمقابلة والمنطق والهيئة وعلم أهل الكتابين وأهل الملل الأخرى وعلم أهل البدع وغيرها في سن مبكرة، حتى إنه حذق العربية في أيام، وفهم كتاب سيبويه في أيام.. وكان إقباله على التفسير إقبالاً كلياً منقطع النظير.. ناظر واستدل وهو دون البلوغ. أفتى في سن السابعة عشرة من عمره.. درَّس في الحادية والعشرين من عمره.. بدأ درس التفسير في الجامع الأموي.. وهو ابن الثلاثين سنة.. بدأ في التأليف وهو ابن سبعة عشرة سنة»[2].

وكثيرًا ما يربط ابنُ تيمية التعلم بالتعبد، فهو يُكثر من تقرير العلاقة الترابطية بينهما، كما في قولته الشهيرة التي ينقلها عنه تلميذُه اللامع ابن القيم بعد فراغه من التنسك من الفجر إلى نحو انتصاف النهار: «هذه غدوتي، ولو لم أتغدَّ هذا الغداءَ سقطتْ قوتي»[3].

---

(1) عبدالهادي الشهري، **الخطاب الحِجاجي عند ابن تيمية**، بيروت: الانتشار العربي، ط1، 2013، ص78.

(2) أبو زيد، **المداخل إلى آثار شيخ الإسلام ابن تيمية**، ص18-20.

(3) محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، **الوابل الصيب من الكلم الطيب**، تحقيق: =

2-2 تعلم وتعمق

لم يكتفِ ابن تيمية بنمط التعلم السطحي، بل نشِط في أنماط من التعلم الفعَّال العميق، حيث كان يعمل على جعل معرفته «عاملاً مؤثراً في تنشيط ملكة الإدراك.. والملكة الإدراكية تتضمن مهارات التفكير بعامة، ومنها مهارات التفكير النقدي.. وكذلك مهارات التفكير الإبداعي.. وهناك صنف ثالث من مهارات التفكير وهو مهارات الممارسة»[1]، حيث انغمس في القراءة والتعلم والتفهم والكتابة والمحاججة والبناء في وقت مبكر من عمره، وخلَّف تراثاً ضخماً، كما سيتضح ذلك لنا في المحور الموالي.

=سيد إبراهيم، القاهرة، دار الحديث ط3، 1999، ص96.

(1) الشهري، الخطاب الحِجاجي عند ابن تيمية، ص82-83.

3- القلم والقرطاس

3-1 غزارة تتعمق

من نتائج تلك الذخائر التكوينية المبكرة، أن ابن تيمية خلَّد نفسه ضمن أكثر العلماء المسلمين تأليفاً، إذ لا «يُعلم في الإسلام من صنَّف نحوَ ما صنَّف ولا قريباً منه، إلا أفراداً قليلين، وقد قُدرتْ مؤلفاتُه بخمسمائة مجلد، وبأربعة آلاف كُرَّاس أو أكثر، وقد بلغ ما يكتبه في اليوم والليلة أربع كراريس، وكان يكتب جلَّ مؤلفاته من حفظه، وكان ذا قلم سريع الكتابة، إذا رَقَمَ يكاد يسابق البرق إذا لَمع، ولكن كان خطه في غاية التعليق والإغلاق.. ومن مؤلفاته ما ألَّفه في قَعدة، مثل الحموية، ألفها بين الظهرين سنة 298 وعمره سبع وثلاثون سنة.. وألَّف بعض كتبه وهو في السجن، ومن ذلك أن ألَّف في سجن مصر: الرد على البكري.. وألَّف ما لا يُحصى في سجن قلعة دمشق، ومنها: الرد على الإخنائي»[1]، والصارم المسلول[2].

ولئن كانتْ هذه تآليفُه الكثيرة السخية المتدفقة، فلنا أن نتساءل عن معدل منجزه الكتابي اليومي (كم يكتب)؟ قمتُ بإحصاء هذا المعدل، فوجدت أنه يكتب في اليوم ما بين 5.5-7 صفحات دون انقطاع منذ سن 17 عاماً[3].

---

(1) أبو زيد، **المداخل إلى آثار شيخ الإسلام ابن تيمية**، ص 24.

(2) أبو زيد، **المداخل إلى آثار شيخ الإسلام ابن تيمية**، ص 31-32.

(3) جرى حسابُ هذا المعدل بناء على المعطيات الآتية: عمره 67 سنة (بالهجري، وبالميلادي 65 سنة)، حذفتُ من عمره 17 سنة، حيث عرفنا أن بداية تأليفه كان في هذا العمر، فنتج لدينا عمر صاف للتأليف يقدر بـ 50 سنة، ثم قدرتُ أن عدد الصفحات التي كتبها ما بين: 100-130 ألف صفحة، على اعتبار أن كل كراسة تتكون في المتوسط من 25-30 صفحة أو كل مجلد يتكون من نحو 200-250 صفحة وفقاً لبعض التقديرات المتخصصة في الأدبيات التراثية، فإذا قسمنا 100-130 ألف صفحة على 50 سنة على 365 يوماً، نتج لدينا أنه يكتب ما بين: 5.5-7.1 صفحة يومياً.

على أن ابن تيمية يشتغل أحياناً على مراجعة نصه وتجويده، وكأنه يُعدُّ طبعات مُنقَّحة ومزيدة وفق ممارستنا الكتابية الحديثة، إذ كان - كما يصور لنا تلميذُه ابن عبدالهادي - «يُقرأ عليه في تلك المدة من كتبه، وهو يصلح فيها ويزيد وينقص»[1]، وقد ثبت أنه رجع عن بعض الأقوال «لما تبين له الدليل على خلافها»[2].

3-2 فكر يتجدد

في تأكيد سمة التجديد الديناميكي في فكر ابن تيمية، يشير **عبدالحكيم المطرودي** إلى أن المدقق في فكره، يجد أنه «كان فكراً غير جامد، بل هو فكر يعتمد على الدراسة والمناقشة العميقة للمسائل، ثم بني على ذلك ما انتهى إليه رأيه في تلك المسائل، وهذا أدى إلى أن أقواله في المسائل ربما تغيرتْ، بناء على تغير سياقي من اطلاعه على دليل جديد أو لوجهٍ من وجوه التأويل أو غير ذلك»[3].

---

(1) ابن عبدالهادي، العقود الدرية، ص343.

(2) أبو زيد، المداخل إلى آثار شيخ الإسلام ابن تيمية، ص79.

(3) المطرودي، المذهب الحنبلي وابن تيمية، ص14.

4- أفكار وأنساق

4-1 حفريات المعرفة

لا يكتمل فهمُنا للسيرة الفكرية للشخصية المبحوثة، إلا إذا أفلحنا في موضعتها ضمن تضاريس الفكر وطيف الأنساق، وبخاصة ما يتعلق بفكر الأنا، مع مقارنات ذكية مع فكر الآخر، إن كان الموضوع المبحوث يقتضي ذلك أو يُفيد منه بوجه ما، يبرر عنتَ المقارنة وكُلفة التحليل. وأحسب أننا بحاجة ماسة إلى تطوير منهجيات دقيقة تمكّننا من فهم السيرة الفكرية، فمن يتصدى لذلك؟

ويتأكد هذا المسلك التنقيبي التحليلي مع شخصيتنا المبحوثة في هذا الكتاب، وذلك أن ابن تيمية يُعدُّ من أكثر العلماء المسلمين نجاحاً في تأسيس حقل مدارسة الأفكار والأنساق المعرفية أو ما بات يعرف حديثاً بـ حفريات أو أركيولوجيا المعرفة[1]، حيث تعج نصوصه بحفر فكري تنقيبي، وتتبع عجيب لأسس الأفكار لدى الشخصيات المفتاحية التي يحددها بدقة مدهشة، وبلورة لأسباب تشكُّلها وعوامل تطورها، مع عنايته الكبيرة بتاريخ الأفكار وسياقات تخلُّقها، سواء كان ذلك من الناحية الدينية أو المجتمعية، ولهذا نرى نصوصه تحفل عادة بعدد كبير من تلك الأفكار والشخصيات، مع اتسامه بقدر عالٍ من الإنصاف والتجرد في الحكم والتقييم والدقة في النقل والعزو، مقرراً وجوب أن «يعطى كل ذي حق حقه، قولاً للحق واتباعاً للعدل»[2]، ويطبِّق هذا الإنصاف عملياً، مع صرامته الكبيرة في التعامل مع

---

(1) من أشهر من اشتغل في هذا المجال ميشيل فوكو، كما في كتابه الشهير حفريات المعرفة، وانظر مثلاً: سمير سليمان، أركيولوجيا الذات والآخر في الفقه الإسلامي: بحث في القابليات والتمكينات الوحدوية السياسية والتقريبية، مجلة مسارات، ع 13، 2018، ص34-50.

(2) أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، =

الأفكار (وحدته اللفظية أحياناً)، فتراه مثلاً يقول عن أرسطو - وهو خصم ديني وفكري - «ولا ريب أن كلام أرسطو في الإلهيات قليل، وفيه خطأ كثير، بخلاف كلامه في الطبيعيات فإنه كثير، وصوابه فيه كثير»[1].

4-2 خريطة معرفية

تُفهم الشخصيةُ المبحوثة في سياقها الفكري والمجتمعي والحضاري، وهذا ما يدفعنا إلى السعي لموضعة ابن تيمية في مثل هذا السياق، عبر ممارسة منهجية تحليلية ندعو إليها، ونتلبس بها في قالبها الأولي المبسط، حيث نرسم خريطة معرفية لفهم سياقي لابن تيمية. ولا أزعم البتة أنني أقوم ها هنا برسم الخريطة المعرفية لعصر ابن تيمية بشكل مفصَّل دقيق، وإنما هي مجرد إلماحة خاطفة إلى شخصيات مفتاحية سبقتِ ابن تيمية وتلته، مع تركيزنا على تلك الشخصيات التي يُكثِر هو الحديثَ عنها في نصوصه المختلفة؛ بحسب ما وقفنا عليه في النصوص المُحلَّلة. وسيكون مفيداً لو وسَّعنا نطاق خريطتنا بحيث تشمل شخصيات مفتاحية غربية، حيث يمكن أن تُعينَ حينذاك على تلمس بعض الاستنتاجات لدى القارئ أو ربط بعض الأفكار أو المفاهيم أو المداخل أو المنظورات، تخلُّقاً وتطوراً وتبدلاً.

ولكي أُيسِّر مُهمةَ مثل هذا التحليل والاستنتاج والربط المتوخى، فسأجعل الشخصيات المفتاحية المختارة في جدول مختصر، أقسمه إلى عمودين رئيسين، يحتل الأيمنُ منهما الفكر العربي الإسلامي، ويعكس الأيسرُ الفكر الغربي.

= الرياض: دار الفضيلة، ط1، 2008، مج 2، ص491.

(1) ابن تيمية، **درء التعارض**، مج 4، ص540. ثمة معالجات تفصيلية رصينة حيال اتسام ابن تيمية بمثل تلك الصفات، ومن ذلك ما يقرره **عبدالله السفياني** من أن ابن تيمية يتصف بالعدل والإنصاف والتجرد مع الخصوم؛ واضعاً ذلك في مسارين متكاملين: تنظيري وتطبيقي، انظر: السفياني، **ضوابط في النقد**، ص 164-171.

وقد رأيتُ الابتداء بشخصية **الحسن البصري** (21-110هـ 641-728م)، حيث مثَّل لحظة تاريخية فاصلة أو مائزة في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، حيث خرج عن نطاق مدرسته الأثرية **واصل بن عطاء** (توفي 131هـ/ 748م) الذي يُعدُّ الشخصية الكلامية الأولى الأبرز، التي كان من شأنها ظهور المدرسة الاعتزالية، وما نتج معها وعنها من مدارس كلامية ونزاعات فكرية وفلسفية عريضة، ثم توالت الشخصيات المؤثرة في مدارس متنوعة، واضعين قبالته شخصية مفتاحية غربية متزامنة معه، وهو **الراهب بيد** (توفي 735م)، حيث جهد في نشر العلوم القديمة المسيحية وأنشأ المدارس في سبيل تحقيق ذلك[1]، وسأعزو الشخصيات الغربية إلى بلدانهم، لما لذلك من دلالة على بعض المسائل من جهة تَشكُّل خريطة الفكر الغربي وتطوره وارتحالاته.

---

(1) يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الغربية**، القاهرة: دار العالم العربي، 2012، ص65.

جدول (1) شخصيات فكرية عربية إسلامية وغربية

ابن تيمية 661-728 هـ (1263-1328م)			
الشخصيات العربية الإسلامية		الشخصيات الغربية	
الحسن البصري واصل بن عطاء	21 - 110 هـ (ت 728م) 80 - 131 هـ (ت 748م)	الراهب بيد (انجلترا)	ت 735
محمد الشافعي أحمد بن حنبل أبو يوسف الكندي	150 - 204 هـ (ت 820) 164 - 241 هـ (ت 855) 185 - 256 هـ (ت 873)	ألكوين (انجلترا) جون سكوت أريجنا (ايرلندا)	ت 804 ت 877 عاصر أريجنا الكندي ويؤمن بأنه لا فرق بين بين الدين والفلسفة الحقة.
ثابت بن قرة	221 - 288 هـ (ت 901)	بطرس دمياني (إيطاليا)	ت 1072 صاحب مقولة (الفلسفة في خدمة اللاهوت).
أبو الحسن الأشعري	260 - 324 هـ (ت 936)	القديس أنسلم (إيطاليا)	ت 1109
الفارابي	260 - 339 هـ (ت 950)	بيير أبيلار (فرنسا)	ت 1142
أبو هشام الجبائي (البهشمي)	275 - 321 هـ (ت 933)	المتصوف هوج دي سان فيكتور (فرنسا)	ت 1141
القاضي عبد الجبار الهمذاني	359 - 415 هـ (ت 1025)	ألكسندر أوف هاليس (انجلترا)	ت 1245
ابن سينا	370 - 427 هـ (ت 1037)	روجر بيكون (انجلترا)	ت 1294
ابن حزم	384 - 456 هـ (ت 1064)	القديس توما الأكويني (إيطاليا)	ت 1274

عبد القاهر البغدادي	ت 427 هـ (ت 1037)	تأسيس جامعة السوربون وبعدها بقليل تأسست جامعة أكسفورد	1253 شهدت هذه الفترة تحريم تدريس كتب أرسطو بعد وصول الترجمات العربية
أبو المعالي الجويني	419 - 487 هـ (ت 1085)	مارتن لوثر (ألمانيا)	ت 1546
أبو حامد الغزالي	450 - 505 هـ (ت 1111)	وليم أوف أوكام (فرنسا)	ت 1349
أبو الفتح الشهرستاني	479 - 548 هـ (ت 1153)	فرنسيس بيكون (انجلترا)	ت 1626
أبو الفتوح السهروردي	549 - 587 هـ (ت 1191)	رينيه ديكارت (فرنسا)	ت 1650
ابن رشد	520 - 595 هـ (ت 1198)	اسبينوزا (هولندا)	ت 1679
فخر الدين الرازي	544 - 604 هـ (ت 1149)	توماس هوبز (انجلترا)	ت 1679
سيف الدين الآمدي	551 - 631 هـ (ت 1233)	جون لوك (انجلترا)	ت 1704
ابن عربي	558 - 638 هـ (ت 1240)	بركلي (انجلترا)	ت 1753
ابن سبعين	614 - 669 هـ (ت 1269)	ديفيد هيوم (انجلترا)	ت 1776
التلمساني	610 - 690 هـ (ت 1291)	كانط (ألمانيا)	ت 1804
ابن خلدون	732 - 808 هـ (ت 1406)	هيجل	ت 1831

عرض معلومات من قبيل ما أوردتُّه في الجدول السابق، هو مِهماز لاستنتاج العديد من النتائج أو الافتراضات الأولية، فما بالكم لو أنجزنا منهجية دقيقة لتنفيذ تحليل فكري سياسي تاريخي جغرافي للأفكار والأنساق وتخلقها وارتحالاتها وتطورها وتبدلها وتكاملها وتصارعها، حيث ستعظم الفائدة آنذاك، فلربما يقودنا ذلك إلى بلورة موضوعات بحثية عميقة، وافتراع مباحث جديدة، وهو ما يتعين علينا - جميعاً - إنجازه عبر الجهود البحثية المتراكمة، على أنني أشير إلى أهمية الإفادة من منهجية ابن تيمية ذاته في مبحث حفريات المعرفة، وتتبع أصول الأفكار وأنساقها، إذ إنها تحمل شذرات تنظيرية ناجعة، مع قاعدة واسعة من التطبيقات العملية في نصوصه العديدة.

5- الأخلاق والكفن

5-1 كرم وشجاعة وصفح

اشتهر ابن تيمية بالكرم والشجاعة، ومن شجاعته المشهودة، ما يُذكر في ثباته الجسور «في وقعة شقحب - قبلة دمشق 37 كيلاً، والكسروان، وموقفه مع قازان»، وهو القائد المغولي المعروف بهمجيته الطاغية وشراسته الجامحة. واشتهر بحرصه التام على الاستقلالية، حيث إنه لا يقبل الأعطيات ويعاف المناصب (مثل قاضي القضاة)، «فآلتْ ميزةً؛ خلَّدتْ ذكره في العالمين، وغاب أصحاب الولايات بأبهتهم»، مُكتفياً بما يسدُّ حاجتَه على يد أخيه شرف الدين (الشرف)، إذ إنه هو القائم على معاشه[1]. سُجِن ابن تيمية سبع مرات خلال ما يقارب 34 سنة (من 693-728هـ)، أربع منها في مصر، وثلاث في دمشق، في مدد متفاوتة تصل إلى نحو خمس سنوات، وكانت هذه السجناتُ في العادة من جراء «استعداء السلطة عليه من خصومه»[2]، وقد عُرِف عنه العفوُ والصفحُ عن خصومه، ومن ذلك ما قاله القاضي **ابن مخلوف المالكي**: «ما رأينا أتقى من ابن تيمية، لم نبقِ مُمكناً في السعي فيه، ولما قَدَر علينا عفا عنَّا»[3].

ها هو التاريخ يكرر بعض صفحاته حيال تنكر المكان للإنسان (مثلما حدث لسقراط في أثينا)، فها هي دمشقُه التي أحبها وأحسن إليها ودافع عنها بكل قوة وإخلاص، تتنكر له، فتفرض عليه موتاً بطيئاً في سجن قلعتها، حيث قضى ابنُ تيمية في سجنته الأخيرة نحواً من سنتين وشهرين، وتوفي

---

(1) أبو زيد، **المداخل إلى آثار شيخ الإسلام ابن تيمية**، ص22-23، 26.

(2) أبو زيد، **المداخل إلى آثار شيخ الإسلام ابن تيمية**، ص31، وللتفصيل حول سجناته وأسبابها وآثارها: 32-37، وانظر أيضاً: المطرودي، **المذهب الحنبلي وابن تيمية**، ص44-47.

(3) أبو زيد، **المداخل إلى آثار شيخ الإسلام ابن تيمية**، ص36.

رحمه الله داخلها ليلة الاثنين 20 ذي القعدة 728هـ (26-9-1328م)، وكانوا قد منعوا عنه قبيل وفاته بنحو ستة أشهر القلم والحبر والورق (تحديداً يوم الاثنين 1 جمادى الثانية) «وحُمِلت كتبُه إلى المخزن، فاضطر للكتابة لأصحابه بالفحم، مؤكداً كما يقوله تلميذه ابن عبدالهادي أنه كان يؤمن بأنه «كان يقاتل من أجل الحقيقة.. وفي نهاية الرسالة يُعيد ابن تيمية صياغة معركته باعتبارها جهاداً»[1].

2-5 استقلال فكري تام

حين مات ابن تيمية - رحمه الله تعالى -، شيَّعه نحو 75 ألف من الرجال والنساء، ودُفن في مقبرة الصوفية في دمشق، بجوار أخيه الشرف (الذي كان يرعى معاشه) المتوفَّى في العام نفسه[2]، مما يؤمئ إلى أن استقلاليته صاحبتْهُ إلى مدفنه، إذ لم يَحتجْ إلى أحد بعد معونة الشرف له، وهذا ملمح مهم في سيرته.

هذا، «ويذكر ابنُ رجب أنه صُليَ عليه صلاةُ الغائب في غالب بلاد الإسلام القريبة والبعيدة، حتى أنه ورد أنه صُليَ عليه في الصين ونُودي: الصلاة على ترجمان القرآن»[3]، مما يبرهن على شيوع فكره وتأثيره إبان حياته، وهذا ملمح آخر مهم.

---

(1) هوفر، ابن تيمية، ص82.

(2) هوفر، ابن تيمية، ص81-82.

(3) المطرودي، المذهب الحنبلي وابن تيمية، ص60.

6- السيرة والنقد

6-1 التعريف بالسيرة التيمية

هذه سيرة ذاتية مختصرة، أو كما عبَّر هذا الفصل: سيرةٌ ذاتيةٌ مُبرقةٌ، إذ لا يسعنا التوسع أكثر، كما أن سيرته باتت معروفة لدى كثير من الباحثين والقراء وبالأخص في الأزمنة الأخيرة، حيث كثُرتْ الدراساتُ عن ابن تيمية في حقول معرفية متنوعة، ويندر أن تخلو دراسة من جزء يعرِّف بابن تيمية، وهذا أمر مفيد أو لا يخلو من فائدة في الغالب، وذلك أن كل دراسة لها بواعثها التي تلوِّن التعريف، وتُنير جوانب قد تكون مسكوتاً عنها، كما أنها تكشف عن اتجاهات الباحث نحو المبحوث، وهذا أمر له فائدته في تقييم مدى نجاعة البحث ودقته، من ناحيةِ المنهجية والنتائج.

6-2 النقد للسيرة التيمية

بقيتْ مسألةٌ مهمةٌ يتوجب عليَّ إثباتها قبل ختم هذا الفصل، وهي مسألة الجانب النقدي في تناول الشخصية المبحوثة، إذ قد يفهم البعضُ أن هذا التناول قد تلفع بدثار «تزكوي» لهذه الشخصية في كل جوانبها، والأمر في الحقيقة ليس كذلك البتة، حيث إن طبيعة هذه الدراسة ليست نقدية، حتى تنقب في تراثه أو سيرته من زاوية نقدية تقويمية، وإنما هي بنائية تراكمية، ولو وجد الباحث جانباً نقدياً محورياً في صلب الموضوع الرئيس للدراسة، فإنه سوف يبادر إلى التنبيه عليه، مع مراعاة عدم محاكمة أفكار الماضي بمقاييس الحاضر منهجياً ومعرفياً.

الفصل الثالث:

منهجية مقترحة لكبسلة الفيلسوف

منهجية مقترحة لكبسلة الفيلسوف

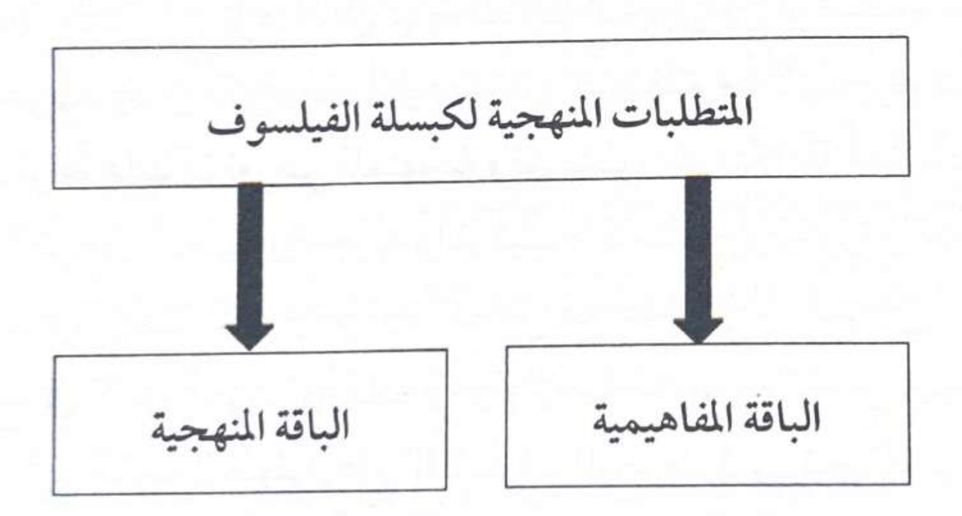
«إن معرفة أصول الأشياء ومبادئها ومعرفة الدين وأصله، وأصل ما تولّد فيه من أعظم العلوم نفعاً»

ابن تيمية

1- الإطار المنهجي العام لكبسلة الفيلسوف

في ممارستنا البحثية هذه ولتحقيق أهدافها المتمحورة حول بلورة توصيف مُكبسِل للفلاسفة الكبار، فإنه يتعين علينا تأمين العَتاد المنهجي الكافي، والذي نعرض له كما في الشكل الآتي:

شكل (1) الإطار المنهجي العام للتوصيف المكبسل للفلاسفة



هاتان الباقتان تتعاضدان وتتكاملان لبناء الإطار المنهجي العام للكبسلة الفلسفية المتوخاة، ويمكننا استعراض تينك الباقتين باختصار كما في المحورين المتتاليين.

1-1 الباقة المفاهيمية

يتوجب ابتداء ابتكار أو تطوير المفهوم أو المفاهيم المركزية التي تكون بمثابة نواة الباقة المنهجية، فتشكل منصة الانطلاق نحو الوصول إلى كبسلة الفيلسوف، بحيث يغدو المفهوم الأداة الرئيسة للولوج إلى نص الفيلسوف؛ بغية القبض على فكرته الكبرى، والإيقاع بها في توصيف مُكبسِل للفيلسوف. من الجلي أنه ليس بمُكنة كل مفهوم أن يحقق هذا الإنجاز، حيث يتوجب اتصاف المفهوم بجملة من الصفات التي سنعرض لها بقدر من التفصيل في جزء تالٍ.

1-2 الباقة المنهجية

تعكس الباقةُ المنهجيةَ العلمية التي تُقدرنا على تلمس أو إنضاج كيفية ما، من شأنها ترجمة الباقة المفاهيمية في عملية بحثية تنتظم خطوات عملية واضحة متسلسلة؛ توصلنا في نهاية المطاف التحليلي إلى توصيف مُكبسِل للفيلسوف. ونظراً لكون هذه المنهجية تمثل إطاراً مقترحاً لأول مرة، فسوف يكون لزاماً علينا أن نعرض للمنهجية وفق منظورات متكاملة تُمدنا بأدوات كافية للقراءة والتحليل والتجريد والتركيب والاستنتاج والبلورة والكبسلة. هذا الأمر، يجعلنا نذكّر بضرورة التعامل مع هذا الإطار المنهجي الأولي المقترح في كامل أجزائه وأبعاده وخطواته وتجلياته، مع تلمس مسارات تنفيذه في الجانب التطبيقي على الفيلسوف المبحوث (ابن تيمية)، ليكتمل منظورا التنظير والتطبيق معاً، وفي هذا معاونة للقارئ على الحكم على قدر نجاعة ما نضعه من منهجية مقترحة للكبسلة الفلسفية.

2- سك مفهوم «الأساس المرجعي»

2-1 بِنية مفهوم الأساس المرجعي

بخصوص العَتاد المفاهيمي، فإنني أقترح مفهوم **الأساس المرجعي**، ونقصد به: ما يؤشر على القضية الرئيسة (أو قضايا رئيسة) التي يستخدمها الفيلسوفُ - بقوالب صريحة مباشرة في الغالب - لتأسيس: مِعماره الفلسفي، وعَتاده المنهجي/ وذخيرته الاستدلالية.

إن المعنى الرئيس في مفهومنا المقترح إنما هو الرجوع إلى شيء ما سابق، يمكننا نعتُه بالأصل أو الأساس، حيث إن كلمتي «أساس» و«مرجع» تثوبان معاً في نهاية مطافهما الدلالي إلى نوع من «الإياب» إلى أصل أو أساس، وهذا هو ما نتغياه جوهرياً في هذا المفهوم.

وفي سياقه، يسعنا أن نوظف دلالات وكلمات عديدة، قد تعين على إيصال المعنى المراد وتعميقه في الأذهان. ومن ذلك كلمة **المِرجاع**، وهي صيغة مبالغة (على وزن مِفعال) مشتقة من اسم الفعل «رجع»، والرجوع والإرجاع والاسترجاع مؤذن بأننا مُقدمون في عملنا البحثي على استعادة الفيلسوف بعد غيبة طولى، فنرده إلينا، وهو حامل ما قيمته كبيرة من الأفكار، وهو الأصل الذي أقام عليه مِعماره الفلسفي برمته.

2-2 مسارات استرجاع الفيلسوف

لاسترجاع الفيلسوف مسارات وتمظهرات عديدة، تتحقق وفق قناعات الباحث وطبيعة المبحوث، ولعل من أهمها ما يلي:

1. **استرجاع الفيلسوف من الفروع إلى الأصل**. حيث يستهدف بحثُنا في نص الفيلسوف - عبر عمليات التجريد والتحليل والتركيب

والاستقراء والاستنتاج والاستخلاص - تجاوز الفروع، والعودة بالنص إلى الأصل. إنها وثبة أصولية إذن.

2. **استرجاعه من العمق إلى السطح**. يُعرف عن الفيلسوف أنه يتوغل في نصه، مما يغمره في أعماق قد تُخفي دررَه وكنوزه، وهو ما يجعل تنقيبنا في نصه يتغيا استرداد الفيلسوف صوب السطح؛ من خلال صبِّ قالب للفكرة الرئيسة له، وإقعاده عليها.

3. **استرجاعه من الغموض إلى الوضوح**. قد يكون نصُ الفيلسوف أو بعضُه متلفِّعاً بغموض يُبعده عن الكثير، الأمر الذي يجعل بحثنا يتكفل بإعادته إلى جادة الوضوح؛ عبر تجلية فكرته المحورية.

4. **استرجاعه من التطويل إلى الاختصار**. يخلِّف الفيلسوف في العادة نصاً كبيراً يتمثل في مئات بل آلاف الصفحات في بعض الأحيان، مما يوجب السعي لدعوة الفيلسوف إلى مائدة الاختصار؛ عبر كبسلته في مفهوم مرجعي.

5. **استرجاعه من التشتت إلى الائتلاف**. حين يعالج الفيلسوفُ قضاياه، فإنه يضطر إلى تقسيم نفسه على عدة جبهات للاشتباك مع العديد من القضايا وإشكالياتها، وهذا ما يحوجنا إلى لملمة الفيلسوف إلى قالب؛ يأتلف فيه فكرُه في إهاب فكرة كبيرة.

6. **استرجاعه من التفرق إلى التوحد**. قد يبدو الفيلسوف لكثيرين أنه متفرق على وجهات عديدة، وأنه لا ناظم لنصه ولا موحداً، مما يوجب على البحث التنقيبُ عن الوحدة في النص.

7. **استرجاعه من الجزئي إلى الكلي**. يتناول الفيلسوفُ الكثيرَ من القضايا في إطار الجزئي، مما يُبعد الكلي (أو العام / المشترك) ويجعله

في «خلفية» النص، وهو ما يجرنا إلى: نِشدان الكلي وبلورته؛ عبر أدواتنا المنهجية والتحليلية في الكبسلة الفسلفية.

8. **استرجاعه من النسبي إلى المطلق.** في معالجته للقضايا المختلفة، يتوسل الفيلسوفُ بعدد من الأمثلة الحياتية والتطبيقات العملية، الأمر الذي قد يجعل البعض معتقداً أن نصه خالٍ من المطلق أو مما يقترب من المطلق (لا نتشدد حيال مفهوم المطلق أو حدوده)، وهو ما يُلزِم بالكشف عن ذلك، عبر اصطياد الفكرة المحورية المتجاوزة.

وكون هذا المفهوم (مِرجاع) هو صيغة مبالغة، فإن مؤدى هذا أننا نكلف أنفسنا في سياق بحثنا بالرجوع والإرجاع والاسترجاع للفيلسوف؛ عبر القراءات المتأنية والمتكررة والتراكمية في نص الفيلسوف وتراثه وسيرته وسياقه الفكري، حيث يمثل ذلك شرطاً رئيساً لتحقيق ضابط كون الاسم صيغة مبالغة، فضابطه كما هو معروف: الدلالة على كثرة حدوث الفعل. ولعل في هذة اللقطة اللغوية، ما عساه يصدُّ الباحثَ المستعجل الذي يروم قطف ثماره البحثية من قراءات عجلى وتحليلات مبتسرة، إذ إنه لم يدفع كُلفة وفاء بحثه بمتطلبات **المِرجاع**.

والمِرجاع مفهوماً، يمكن أن ننظر إليه أيضاً بوصفه اسم آلة، وكأن هذا المفهوم إنما هو أداة لاسترجاع الفيلسوف إلى حياض الأفكار الكبيرة. ولو استثقل بعضكم هذا الوزن، فيسعه استخدام مفهومنا الرئيس: **الأساس المرجعي**، فالعبرة بالدلالة المقصودة، ولا مُشاحة البتة هنا في الاصطلاح، فالمعنى «أشيع وأسير حكماً من اللفظ»، كما يقول ابن جني في خصائصه، ونشايع ها هنا أبا عثمان في قوله إن: «زينة الألفاظ وحليتها لم يقصد بها إلا

تحصين المعاني وحياطتها، فالمعنى إذاً هو المكرم المخدوم، واللفظ هو المبتذل الخادم»[1].

2-3 مفهوم من طينة ابن تيمية

اقتراحنا لمفهوم الأساس المرجعي هو من طِينة اشتغالات ابن تيمية نفسِه، فهو: **مفكر الأسس** بامتياز، إذ إنه يُولي أهمية كبرى لـ الأسس أو الأصول حيال:

1. **المسائل الكبرى**، ومنها: الدين/ الإسلام/ الإيمان/ الاعتقاد/ الفقه/ الأحكام/ الشريعة/ السنة/ المذهب/ التفرق/ الملل/ الضلال/ البدعة/ الكفر/ الشرك؛ والعقل/ الفلسفة/ العلم/ العلوم / الأدلة/ الكلام / الشبهة/ فساد القول.
2. **أصول الأشياء**: أصول المسائل/ أصول النزاع/ أصول المحرمات/ أصول الصناعات/ أصول المقالات/ أصول هذا العالم أو ذاك/ أصول المبتدعة/ أصول المتفلسفة/ أصول الملاحدة/ أصول طريقهم؛ أصل الأصول ونحو ذلك كثير.

ومن ذلك قوله: «فإن معرفة أصول الأشياء ومبادئها ومعرفة الدين وأصله وأصل ما تولّد فيه من أعظم العلوم نفعاً. إذ المرء ما لم يُحط علماً بحقائق الأشياء التي يحتاج إليها، يبقى في قلبه حَسكة»[2].

---

(1) أبو الفتح عثمان بن جني، **الخصائص**، تحقيق: الشربيني شريدة، القاهرة: دار الحديث، ط1، 2008، مج 1، ص163، 204 (ملاحظة: لم أحصل للأسف على تحقيق النجار).

(2) أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، **مجموع الفتاوي**، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن قاسم، الرياض: دار عالم الكتب، ط1، 1991، مج 10، علم السلوك، 368.

وقوله: «فإن تلك الفروع الحسنة إن لم تكن على أصول محكمة وإلا لم يكن لها منفعة»[1]، ويذكّرنا ابن تيمية في أحد سياقاته التقويضية في الرد على بعض أهلل الملل بمقولة شهيرة لـ **الشعبي**، قال فيها: «يأخذون بأعجاز لا صدور لها، أي بفروع لا أصول لها»[2].

إذن، لئن كان ابن تيمية يقرر بأن «أصل الأصول معرفة حدوث الشيء من الشيء»[3]، فإن لنا أن نتوخى تلمس أصل أصول ابن تيمية عبر معرفة المكتوب من الكاتب، وهذا يُشرعن لمنهجيتنا التحليلية التي تتعاطى مع النص التيمي مباشرة، دون وسائط (كما سنجلي ذلك لاحقاً).

4-2 سمات مفهوم الأساس المرجعي

ولكي يكون هذا المفهوم (=الأساس المرجعي، المِرجاع) الذي نقترحه ناجعاً وعملياً في آن، فإننا نبادر بتحديد أهم سماته التي تعكس ملامح: قوته المفاهيمية، ومواطن فعاليته الاصطلاحية؛ في بلورة كبسلة فلسفية دقيقة، واضعين إياها في أربع سمات كبار متكاملة، نعرضها في الشكل الآتي:

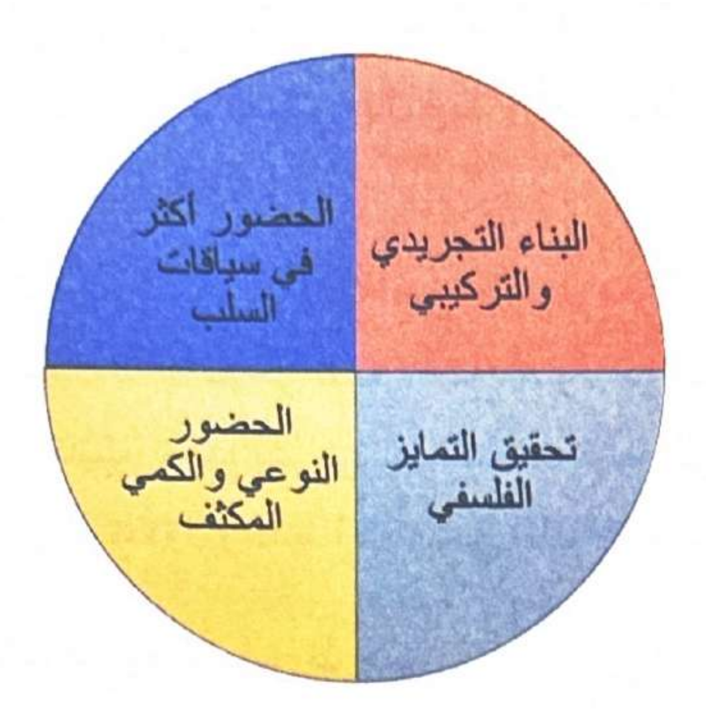
---

(1) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، **القواعد النورانية الفقهية**، تحقيق: أحمد الخليل، الرياض: دار ابن الجوزي، ط1، 1422هـ، ص358.

(2) أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ط1، 1986، ج8، ص355.

(3) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، **النبوات**، تحقيق: عبدالعزيز الضويان، الرياض: أضواء السلف، ط1، 2000، ج1، ص299.

شكل (2) أهم سمات مفهوم الأساس المرجعي للكبسلة الفلسفية



ويمكن استعراض هذه السمات باختصار كما وفق هذه المحاور المتوالية.

2-4-1 البناء التجريدي والتركيبي

مفهومنا **الأساس المرجعي** يتجاوز سطحية «المفهوم البسيط» Concept مثل: الطول والوزن والحرارة والتفوق الأكاديمي والربح، ليصل إلى عمق «المفهوم البنائي» Construct مثل: العدالة والجمال والحب والصحة والعقل والبرهان والفطرة، حيث يعكس مستويات تجريدية وتركيبية أعلى مقارنة بالمفهوم البسيط، وقد يكون من الصعب أو حتى المتعذر ملاحظته أو استكشافه بشكل مباشر، مما يجعله مفتقراً إلى أدوات متطورة من أجل بنائه واستكشافه نوعياً، وقياسه كمياً؛ عبر بلورة العوامل أو الأبعاد أو المتغيرات التي تعكس دلالاته وتعبِّر عن جوهره.

2-4-2 تحقيق التمايز الفلسفي

لكي يؤدي وظيفته بجعلنا نمايز بوضوح بين هذا الفيلسوف وذاك، بما يمكِّننا من كبسلة الفيلسوف المبحوث، فإنه يتوجب على مفهوم الأساس المرجعي أن يكون متسماً بكونه ذا مضمون فلسفي ثري خاص، أي أنه لا يكون عاماً، فلا يسم الفيلسوف بميسمه، فالعموم يجعله داخلاً في مِعمار أكثر الفلاسفة أو بعضهم، فيفقد حينها قدرته على تحقيق التمايز المطلوب الذي يعدُّ شرطاً رئيساً للكبسلة الفلسفية. وهذا ما يجعلنا نُبعد الأطر الدينية الصرفة، حيث نجزم بوجودها لدى أغلب الفلاسفة بطريقة أو أخرى، مثل سمة الرجوع إلى نصوص الوحيين والاهتداء بهما، أو تحقيق التوحيد وتحصينه، ونحو ذلك. ويدخل في إبعادنا هذا كافةُ الأطر التي تُعدم أو تُضعف وظيفة التمايز في مفهومنا المقترح لهذه الكبسلة، وعلى الباحث أن يتلمسها بفطنة تحليلية.

2-4-3 الحضور المكثف في سياقات السلب

مفهوم الأساس المرجعي المائز بين هذا الفيلسوف وبقية الفلاسفة - على نحو ما بينا آنفاً - يحضر في سياقات الإيجاب أو البناء والتشييد للمعمار الخاص بالفيلسوف، أي في النصوص التأسيسية ذات الطابع التنظيري البنائي لفلسفة أو لنظرية أو لنموذج أو لمنظومة مفاهيمية، إلا أن بروزه يكون أكثر تجلياً في سياقات السلب أو النقض للمعمار الفلسفي للآخر، كما سيتضح لنا لاحقاً أسبابُ ذلك وتطبيقاتُه في عملنا التطبيقي (ابن تيمية).

2-4-4 الحضور المكثف النوعي والكمي

مفهوم الأساس المرجعي يُعوَّل عليه بقوالب مكثفة في هذه السياقات التقويضية والبنائية معاً، ويكون ذلك من جهتي النوع (ثقله/ محوريته)

والكم (تكراره/ إحصائياته)، على أن التحليل المعمق الرصين، يقتضي منا أن لا نمنح التحليل الكمي قدراً مبالغاً فيه من الوزن أو الثقل التحليلي، إذ هو مجرد مؤشر تابع للحمولة التحليلية النوعية، وهذا التحليل يتطلب مستويات عالية مما يُسمى بـ الحساسية التحليلية، ولعلنا نفلح في تفعيل هذه الحساسية في تحليلنا للنص التيمي، من جهة التطبيق في عملنا هذا.

3- تموضع المفهوم الجديد على النص التيمي

3-1 تحقق سمات الأساس المرجعي

وفق السمة الثالثة التي ألصقناها بمفهوم الأساس المرجعي، تبرز القضيةُ التأسيسية للفيلسوف بشكل أكثر وضوحاً وبلورةً في تجاعيد نصوصه المتاخمة للسلب أو النقض، وذلك أن نقض مِعمار الآخرين يُجبره على نقض أسسهم الرئيسة واحداً تلو الآخر. ولبناء مِعماره الخاص، فهو مُجبرٌ على التعويل على أساس جديد آخر، يتسم بـ: الوضوح من جهة، والدقة من جهة ثانية، والجدة من جهة ثالثة (الجدة نسبية)، والإقناع بنجاعته من جهة رابعة.

ومِصداقاً لهذا التنظير المفاهيمي، وجدنا أن الأساس المرجعي عند ابن تيمية مكثفاً في نصوصه التقويضية[1]، حيث وجدناه يُكثر من الإحالة التأسيسية له في مواطن كثيرة جداً كما في كتب: «درء تعارض العقل والنقل»، و«المنطق» و«الرد على المنطقيين» و«بيان تلبيس الجهمية»، ونحوها مما هو وارد في المراجع التي أشرنا إليها تفصيلاً في الدراسة التحليلية كما في الأجزاء الموالية. على أننا نشير إلى أن تركيز ابن تيمية على نهج النقض والسلب، إنما

---

(1) يشير **وائل حلاق** إلى أن السمة العامة لدى ابن تيمية تكمن في السلب أو النقض «*المذهب أو لآخر، وليس لوضع أو تطوير مذهب خاص به*»، **ابن تيمية ضد المناطقة اليونان**، ص130، ويشير إلى سمتي: التكرار في المعالجة، وعدم التوازن بين النقد الذي قدمه والحلول التي عرضها، ص131. اشتغال ابن تيمية المكثف على السلب أو النقض، لا يعني البتة أنه لم يترك لنا أفكاراً تأسيسية عالية الأهمية والقيمة والعمق، يمكن البناء عليها من أجل الخروج بأطر مفاهيمية وتنظيرية ناجعة، ومن ذلك اشتغالنا في هذا الكتاب على تلمس النموذج التيمي للفطرة. تناولتْ دراساتُ عديدةُ المنهجَ النقدي التيمي، وسعتْ لبلورة هذا المنهج، وتحديد غاياته وسماته وضوابطه: انظر مثلا: السفياني، **ضوبط في النقد - دراسة في عقل ابن تيمية النقدي**؛ لبنى الرشدان، **التفكير الناقد في فكر ابن تيمية**، المجلة العلمية لجامعة الملك فيصل - العلوم الإنسانية والإدارية، مج 18، ع2، 2017، 177-192.

جاء لأولوية دينية عملية، ومن ذلك ما يرويه **البزّار**، حينما طلب من شيخه ابن تيمية بوضع كتاب شامل كامل في الفقه، على الرغم من كونه «يُعدُّ مُجتهداً مُطلقاً»[1]؛ فرفض ابنُ تيمية ذلك، لكون الفقه أقل أولوية في ذلك العصر، من جهة كونه قابلاً للتقليد، لأن مَداره أدلةٌ شرعيةٌ واشتغالاتٌ اجتهاديةٌ من قِبل العلماء، بخلاف مسائل التوحيد التي تحتاج إلى بيان الأدلة الفاسدة، وإزالة الإشكاليات والالتباسات حيالها[2].

وقد تجلى لنا الأساسُ المرجعي في هذه السياقات السالبة، لأنها تشتغل على تقويض مِعمار «الآخر البعيد»، أي المختلف دينياً ومذهبياً، لكونه متوفراً على بواعث أكبر لأن يكون معتمداً على أسس مرجعية مختلفة بشكل جوهري. وللتأكد من نجاعة مفهومنا وسماته التي حددناها له، قرأنا نصوصاً عديدة لابن تيمية في سياقات الإيجاب، فلم نجد فيها بروزاً مكثفاً للأساس المرجعي، وذلك لتشابه المِعمار مع «الآخر القريب»، أي أنهم جميعاً يتفلسفون داخل الفسطاط الديني نفسه، لكون من هم داخله يقرون وإن بأقدار متفاوتة عمقاً وتأسيساً هذا الأساسَ المرجعي، ولقد تتبعنا مدى حضور الأساس المرجعي في تلك السياقات نوعًا وكمًّا، فوجدنا تعويلاً لافتاً عليه (السمة الرابعة لمفهومنا المقترح)، وستتضح لنا هذه السمات وتلك النتائج في الأجزاء القادمة.

3-2 النفاذ نحو الأعمق

يتناغم مثل هذا العمل التحليلي التصنيفي المُكبسِل لابن تيمية مع أحد أهم سماته الفكرية وعَتاده المنهجي، إذ إنه -كما في توصيف دقيق لـ **وائل**

---

(1) المطرودي، المذهب الحنبلي وابن تيمية، ص90.

(2) المطرودي، المذهب الحنبلي وابن تيمية، ص51-52.

حلاق - «لا يمكن لقارئ أعمال ابن تيمية إلا أن يكون مصدوماً بقدراته الاستثنائية على تحديد وعزل المبادئ الأساسية والحاسمة التي أقيمت عليها أكثر النظم الفكرية تعقيداً. لم يتشتت بسبب تعدد وتنوع الاستخدامات التي وضعتْ للمنطق في الخطاب الديني الإسلامي، كما أنه لم يحاول، كما فعل أكثر النقاد في الآونة الأخيرة، أن يدحض أو يجادل ضد افتراضات ومسلمات ثانوية، وفي الأحيان هامشية للمذاهب المنطقية، وبدلاً من ذلك فقد تناول عدداً قليلاً من المبادئ المنطقية، ولكنها الأكثر مركزية وأساسية، وبتقويضها حاول هدم الصرح المنطقي برمته، ومن ثمَّ ما وراءه من ميتافيزيقيات أيضاً. وبصورة أساسية فقد استحوذ اهتمامه على نظريتي: التعريف (الحد)، والقياس الاقتراني»[1].

النفاذ نحو الأعمق والأهم يندرج في المنهج الحديث ضمن ما يمكن أن يُسمى بـ**العبور من الوقائع الغُفل إلى الوقائع العلمية**، إذ تشكل الأولى المادة الخام الأولية للبحث، حيث تنتظم أخلاطاً من البيانات المهمة وغير المهمة، ذات العلاقة وغير ذات العلاقة، وتأتي حساسية الباحث في التقاط ما يراه عميقاً مهماً مفيداً في بحثه، ليصل إلى الثانية، إذ هي المنجم الذي تخرج منه الكنوز. وسيكون لنا في الفصل السادس وقفة مفصلة حول هذه المسألة المنهجية المحورية.

في هذا البحث سنمارس شيئاً مما كان يمارسه ابنُ تيمية تجاه أفكار الآخرين، إذ سنعمد إلى تجلية أفكاره الأساسية في قالب بنائي هذه المرة، وليس تقويضياً كما كان يفعل في الغالب، ولعلنا إذ ذاك أن نظفر بتوصيف مُكبسِل لهذا الفيلسوف عبر معالجة فسلفية منهجية في عناوين متسلسلة، مبتدرين بإنارة النص بإضاءات كاشفة على الأساس المرجعي لابن تيمية،

---

(1) حلاق، ابن تيمية ضد المناطقة اليونان، ص81-82.

علَّ ذلك يكون مِهاداً سياقياً لتأثيث نصنا بما خلصنا إليه من نتائج تفصيلية مسوَّغة ومدعومة بالشواهد الكافية؛ بخصوص المسألة البحثية الرئيسة، وما يتعلق بها من مسائل فرعية مهمة، في أطرها المنهجية والمفاهيمية والتطبيقية على حد سواء.

4- ابن تيمية: فيلسوف الفطرة

4-1 تلمس الأساس المرجعي

في ضوء مفهومنا المقترح، **الأساس المرجعي**، وبعد سلسلة من القراءات التحليلية المتأنية في تراث ابن تيمية (ت 1328م)، وبالأخص التراث وثيق الصلة بالأدبيات الفلسفية كما في الكتب الأربعة المُشار إليها أعلاه (سياقات السلب أو النقض)، خلصتُ إلى أن الأساس المرجعي لابن تيمية إنما هو **الفطرة**، وأن أدق وصف يمكن أن يُطلق على هذا الفيلسوف الفخم هو أنه: **فيلسوف الفطرة**. هذه النتيجة تحتاج إلى برهنة منهجية مقنعة، وهو ما نعمد إليه في الأجزاء التالية، من زوايا متعاضدة عديدة، بيد أننا هنا نلقي كواشف عامة حول ذلك.

من جهة ثانية، أعلم بأن البعض في الأدبيات المتخصصة أطلق مثل هذا اللقب على بعض الفلاسفة المسلمين، ومن بينهم **ابن الطفيل** (ت 1185)، وفي الفضاء الغربي جان جاك روسو (ت 1778)، والبعض في الأدبيات الشعبية خلعه على بعض العلماء المسلمين المعاصرين أمثال **محمد متولي الشعراوي** (ت 1998). لستُ متحمساً لسلب هؤلاء وغيرهم مثل هذا اللقب، ولكنني أعتقد بأن الفيلسوف الأكثر استحقاقاً له في التاريخ الإنساني برمته إنما هو **ابن تيمية**.

ولا أحسب أنه من قبيل المبالغة، إذا قررنا أن ابن تيمية يضع ذخائره كلها في سلة الفطرة. إنه يؤمن بالفطرة، وينطلق منها، ويناضل من أجلها، ويصونها، وينميها؛ تديناً وتفكيراً وتعقلاً وبحثاً وأخلاقاً وسلوكاً. ليس ثمة من يسعه مساعدتنا على **فَطْرَنة**[1] الإنسان المعاصر، وما أحوجه إلى ذلك، كما

---

(1) هنا أشير إلى لمحة فكرية - لغوية ضمن ما أسميه بالنهج الانعكاسي للكاتب، والشراكة=

يمكن لابن تيمية أن يفعل، وفي هذا إيماءة خاطفة إلى بعض مغانمنا التطبيقية في هذه المغامرة البحثية.

ويتخلق هاهنا سؤال منهجي يفتقر إلى جواب مقنع: كيف يمكن البرهنة على دقة مثل هذا التوصيف المُكبسَل الاجتهادي، إذ قد يكون ذاتياً صرفاً؟

4-2 مقاربة منهجية للتوصيف المكبسل للفلاسفة الكبار

سنقدِّم مقاربةً منهجية للإجابة عن السؤال السابق في جزء تالٍ، حيث إنها تتعلق بمعالجة منهجية تفصيلية، مما يدفعنا إلى الابتدار إلى تقديم مقاربة منهجية عامة تمكّننا من تحريك التروس الكبيرة لمبحثنا الجديد الذي نشتغل عليه، وندعو إلى تطويره وتشسيعه تنظيرياً وتطبيقياً، والمتجسد في كيفية الظفر بتوصيف مُكبسِل للفلاسفة الكبار، إذ إن تلك المنهجية تمثل الإطار المنهجي العام الحاكم في هذا المبحث.

سنعرض لهذه المنهجية المقترحة التي نضعها في سبع خطوات واضحات، بالتطبيق على ابن تيمية عبر الشكل أدناه، حيث نشير إلى الخطوة المنهجية العامة، مع وضعنا لملخص ما قمنا به بخصوص الجانب التطبيقي المتعلق بابن تيمية بين قوسين، وذلك كما يلي:

= مع القارئ. الاشتقاق اللغوي ليس نابعاً من الملكة والمُكنة اللغوتين فحسب، بل هو في جوهره فيض من الفعالية الفكرية والمجتمعية السياقية. تتضح هذه الفكرة، عبر تجربتي بالاشتقاق من كلمة «الفطرة»، حيث إنني تعاملت مع هذه الكلمة في سنوات سابقة، على مستويات مختلفة، ولم يرد في بالي البتة أن أقوم بالاشتقاق فأقول: فطرنة، يفطرن، مفطرن وهكذا، إلا بعد اشتغالي على النص التيمي المشبع بالفطرة، باعتبارها قضية تأسيسية محورية في النص. وقد يحدث مثل ذلك تماماً لثراء السياق المجتمعي. الإبداع اللغوي شعلة تُضيئها اللحظةُ السياقية الملتهبة!

شكل (3) الإطار المنهجي لبلورة توصيف مكبسل للفلاسفة الكبار

(ابن تيمية نموذجاً)



وبعد ذلك نبادر بتجلية مفهوم الفطرة لدى ابن تيمية، على أنني أشير هنا إلى ملمح منهجي مُهم، حيث إنني توصلتُ إلى هذا التوصيف المكبسل لهذا الفيلسوف عبر تحليلي المباشر للنص التيمي، دون الاطلاع على الأدبيات؛ وفاءً للأسلوب المنهجي الذي أتبناه وهو: **البحث النوعي** (الكيفي)، الذي يأذن للباحث بقدرٍ من القراءة في الأدبيات، بعد أن تتشكل

نتائجه الأساسية عبر تحليله الخاص المباشر للنص أو الظاهرة المبحوثة (كما سيتضح لاحقاً).

بمراعاة ما سبق، أُلفتُ الأنظارَ إلى أنه بعد القراءة «البعدية» في بعضٍ من تلك الأدبيات، عقب الوصول إلى النتائج الأولية في هذا البحث، وجدتُّ أن عدداً من الأبحاث الرصينة توصلت إلى محورية مسألة الفطرة لدى ابن تيمية وكونها تعد أحد الروافد الكبار في مِعماره المعرفي[1]. وعلى الرغم من أنني ذهبتُ - في بحثي هذا - إلى ما هو أبعد من تلك الدراسات عبر توصيفنا المكبسل لابن تيمية بوصفه: **فيلسوف الفطرة**، وهو ما لم تفعله الدراسات السابقة، إلا أن مثل هذا التوافق - العام الجزئي - من شأنه تقوية النتائج التي خلصنا إليها جميعاً، وبخاصة أننا نتوسل بمناهج بحثية متنوعة، ولذا فإن هذا يُعدُّ لوناً من التعاضدية والتراكمية في أدبياتنا العربية، ولعله يكون مثالاً عملياً على تحقيق مثل هذه التراكمية المنشودة المفقودة.

3-4 العثور على النمط المستقر

إن المحلل والقارئ في التراث التيمي، لا بد أن يُسارع في الإقرار بثرائه وتطوره عبر مراحل عمرية وفكرية عديدة، مما يوجب علينا التركيز على النصوص **المستقرة المتعاضدة الواضحة**، لا المجملة أو المحتملة أو المُوهمة في هذا التراث، ويعد ذلك وفاء منّا مع منهج ابن تيمية نفسِه، إذ هو يقرر مبدأ وجوب: «أن يُفسر كلام المتكلم بعضه ببعض، ويؤخذ كلامه هاهنا وهاهنا، وتعرف ما عادته يعنيه ويريده بذلك اللفظ إذا تكلم به، وتعرف المعاني التي

---

(1) انظر المعالجة الرصينة الضافية لعبدالله الدعجاني في كتابه القيم: **منهج ابن تيمية المعرفي**، لندن: تكوين، ط1، 2014؛ وانظر أيضاً: محمد عواد، **الأصالة المنطقية عند ابن تيمية**، في: رائد عكاشة وأنور الزعبي، ابن تيمية - **عطاؤه العلمي ومنهجه الإصلاحي**، عمّان: دار ورد، ط1، 2008، ص309.

عُرف أنه أرادها في موضع آخر، فإذا عُرف عرفه وعادته في معانيه وألفاظه، كان هذا مما يُستعان به على معرفة مُراده»[1].

هذا يعني أننا سنتجاوز ما درج عليه بعضُ الباحثين والكتّاب المعاصرين من تصيُّد الغريب والضامر والمُجمل والمخصَّص، لنقف من ثمَّ عند النصوص التي تُؤمِّن لنا **المعاني المستقرة** في النص التيمي، وفي هذا دقة وإنصاف، مما يستلزم سَوْقاً لنصوص كثيرة وأحياناً طويلة، وفي هذا إفصاح وتسويغ لما سنقوم به في الأجزاء التالية، وخصوصاً في الفصل الخامس، من إيراد اقتباسات مطولة.

الممارسة السابقة التي تتكئ على النصوص المستقرة المتعاضدة الواضحة تُسمى في المنهج الحديث بـ **البحث عن النمط** Pattern. ويعد النمط ركيزة البحث العلمي الرصين. كيف؟ يشير النمط إلى الحالة المعبرة عن استقرار النتيجة المتوخاة على وضع يعكس وضعها في العالم أو في الواقع، وهذا لا يعني أنه يعكس وضعها الحقيقي كما هو، بل هو قريب مما يحدث، وذلك لتعذر الزعم بامتلاكنا للقدرة على الوصول إلى الوضع الحقيقي في كثير من المسائل التي نتصدى لها. وعدم الوصول إلى النمط المستقر يعني أن الباحث يعتمد على نتائج مضطربة لا تعكس واقع الشيء المبحوث، وهذا لا يمت للبحث العلمي بأي صلة.

هذا يعني أننا في العلم ننشد الوصول إلى فهم الاطراد في العالَم، وهو الاطراد «الظاهري»، وليس «الاطراد في ذاته» أو الاطراد «الوجودي» (الانطولوجي)، حيث يتعذر على العقل الإنساني إدراكه، والاطراد الممكن نعبر عنه بـ الاطراد الإبستمولوجي، وهو كافٍ لبناء العلم وتقدمه، مع سعينا

---

(1) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، تحقيق: علي بن حسن - عبد العزيز بن إبراهيم - حمدان بن محمد، الرياض: دار العاصمة، ط2، مج 4، ص44.

لتعميق فهمنا لهذا النوع من الاطراد عبر تطوير مناهج البحث وأداوته. إذن، يمكن القول إن النمط المستقر هو بحث دائب عن الاطراد «الممكن» أو الإبستمولوجي. وسيكون لنا حديث مطول عن مفهوم الاطراد في أجزاء لاحقة.

4-4 أساسا الفطرة عند ابن تيمية

تناول ابنُ تيمية مفهومَ الفطرة في عدة سياقات، غير أنه يمكن إرجاعهما إلى أساسين كبيرين متعاضدين متكاملين:

4-4-1 الأساس الأول: الديني

هذا متعلق بمفهوم الفطرة وفق الدلالة الدينية، كما في آية ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الروم: 30]، والحديث الشهير «ما من مولود يولد إلا على الفطرة، فأبواه يهوِّدانه أو ينصِّرانه أو يمجِّسانه» (البخاري ومسلم، واللفظ للأول)، حيث يذهب ابن تيمية في معالجته الشاملة لهذه المسألة في المجلد الرابع من «درء التعارض» إلى أن معنى الفطرة في هذا الحديث، إنما هو: الإقرار بمعرفة الله وبأصل التوحيد والإيمان، ومن ذلك قوله: «إن أراد بالفطرة التمكن من المعرفة والقدرة عليها، فهذا ضعيف، فإن مجرد القدرة على ذلك لا يقتضي أن يكون حنيفاً، ولا أن يكون على الملة، ولا يحتاج أن يُذكر تغيير أبوية لفطرته، حتى يُسأل عمن مات صغيرا. ولأن القدرة هي في الكبير أكمل منها في الصغير.. وإن أراد بالفطرة القدرة على المعرفة مع إرادتها، فالقدرة الكاملة مع الإرادة التامة تستلزم وجود المراد المقدور، فدلَّ على أنهم فُطروا على القدرة على المعرفة وإرادتها وذلك مُستلزم للإيمان»[1].

---

(1) ابن تيمية، درء التعارض، مج 4، ص 62. والشواهد على هذا المعنى كثيرة في هذا الجزء=

4-4-2 الأساس الثاني: العقلي

مفهوم الفطرة في السياق العقلي أكثر تعقيداً وتشابكاً، وقد جرى حوله خلافٌ كبيرٌ في الأدبيات العربية الإسلامية، وذلك لعدة أسباب، ومن أهمها الاختلاف في معالجة النص التيمي وفق خلفيات معرفية مسبقة، وأطر فلسفية متعارضة لدى هولاء الباحثين، وجُرَّتْ هذه المعالجةُ إلى باحات الإسهامات الفلسفية المتناثرة المعاصرة، ومن ذاك ربطها بمذاهب المثالية والواقعية والمادية وغيرها، وأُقحمتْ في أتون العمليات الذهنية من زاوية أبعادها الإبستمولوجية والنفسية، ومن زاوية ترتيبها وفق هذا القالب الإبستمولوجي/الذهني أو ذاك، على أن المعالجات تتفاوت من جهة أصالتها ومنهجها ودقتها وعمقها[1].

ليس من صالحنا البحثي البتة، الانجرار وراء مثل هذا الاختلاف والغرق في تفاصيله، بل إن الصالح كامن في تجاوزه بالجملة، وعدم غمس نتائجنا الأصيلة الطرية في قوالب مفاهيمية بائتة مُقيدة لفكرنا الإبستمولوجي العربي الإسلامي الآخذ بالتشكل والنمو والتراكم والمصحوب بجرعات أكبر مما نسميه بـ **الأنفة الثقافية والأنفة الفلسفية**، ولذا فسنضربُ عنه صفْحاً، ونعود إلى تجلية مفهوم الفطرة بالطريقة التي نحسب أنها أقرب إلى النَفَس التيمي، المنعتق من حبائل التعريف الماهوي الصارم إلى التوصيف الاجتهادي المرن.

= من الدرء (مثلاً: ص37، 46-50، 53، 64-69، 87، 99-110)، وفي كتب أخرى شواهد مشابهة.

(1) انظر مثلًا: الدعجاني، **منهج ابن تيمية المعرفي**؛ يوسف سُمرين، **نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود**، الرياض: مركز الفكر الغربي، ط1، 2020، وانظر أيضاً: المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية**؛ عكاشة والزعبي، **ابن تيمية - عطاؤه العلمي ومنهجه الإصلاحي**.

وهذا لا يتأتى لنا إلا عبر تكثيف المعاني الأساسية في جملة من النصوص الأكثر وضوحاً وجلاءً في هذا السياق، ومن ذلك ما يقرره ابن تيمية من أن الفطرة أمر جبلي لا كسبي، انطلاقاً من دلالتها اللغوية الصرفة كما هو معلوم، ولهذا نراه يقرر ما يسميه بـ «المعقول الفطري»، فهو يقول: «فمن المعلوم أن الكتاب والسنة والإجماع، لم تنطق بان الأجسام كلها محدثة، وأن الله ليس بجسم، ولا قال ذلك إمام من أئمة المسلمين، فليس في تركي لهذا القول، خروج عن الفطرة ولا عن الشريعة، بخلاف قولي: أن الله تعالى ليس فوق العالم، وأنه موجود لا داخل العالم ولا خارجه، فإن فيه من مخالفة الفطرة والشرعة، ما هو بين لكل أحد، وهو قول لم يقله إمام من أئمة المسلمين، بل قالوا نقيضه، فكيف ألتزم خلاف المعقول الفطري، وخلاف الكتاب والسنة والإجماع القديم، خوفا أن أقول قولا لم أخالف فيه، كتابا ولا سنة ولا إجماعا ولا معقولا فطريا»[1]، ثم يؤكد ما يمكن أن يوصف بأنه «إدراك فطري» وما يؤثر عليه سلباً، فهو يشير إلى أن: «الإرادة الفاسدة هي الهوى الذي يصد عن معرفة الحق، وهو مرض في القلب يمنع ما فُطر عليه من صحة الإدراك والحركة، كما يمنع مرض العين ما فُطرتْ عليه من صحة الإدراك والحركة، وكذلك المرض في سائر الأعضاء.. قد مرضت قلوبهم وفسدت فطرتهم، ففسد إحساسهم بالباطن، كما يفسد الإحساس الظاهر، مثل المرة التي تفسد الذوق والحول والعشى الذي يفسد البصر، وغير ذلك ولهذا إنما يكون الاعتبار في هذا بذوي الفطر السليمة»[2].

---

(1) أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، تحقيق: مجموعة من المحققين، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط1، 1426هـ، مج 1، ص401.

(2) ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، مج 4، ص563.

بقراءة النص التيمي، يتضح لنا جلياً الإقرارُ بأن في الفطرة كلياتٍ ضروريةً قَبْليةً، سواء أكان ذلك في إطار الديني أم العقلي، فها هو مثلاً يقول: «إنه ليس إنكار العقل لوجود موجود فوق العالم، لا يوصف بكونه أكبر منه أو أصغر، مثل إنكاره لوجود موجود، لا يكون داخل العالم ولا خارجه، فإن هذا الثاني مثل إنكار لوجود موجود لا قائم بنفسه ولا بغيره ولا مباين لغيره ولا محايث له، وذلك إنكار للمساواة وعدمها والمساواة، وعدمها من عوارض المقدار والمباينة، وعدمها من عوارض نفس الحقيقة، ومعرفة الفطرة بنفس الموجودات قبل معرفتها بأقدارها، وأيضا فإنهم مفطورون على الإقرار بأن ربهم فوق السموات، وإنكار هذا إنكار للعلم الضروري الفطري الذي فطر عليه بنو آدم»[1]، ولذا نجده يؤكد ذلك بقالب تفسيري تشخيصي: «وأهل البدع الجهمية ونحوهم لما أعرضوا عن ذكر الله الذكر المشروع الذي كان في الفطرة وجاءت به الشرعة الذي يتضمن معرفته ومحبته وتوحيده نسوا الله من هذا الوجه. فأنساهم أنفسهم من هذا الوجه فنسوا ما كان في أنفسهم من العلم الفطري والمحبة الفطرية والتوحيد الفطري»[2].

5-4 التعريف التوصيفي التيمي للفطرة

ضمن عَتاده الإبستمولوجي المنهجي، يتكئ ابنُ تيمية على التعريف التوصيفي الاجتهادي المرن للمفاهيم مثل مفهوم الفطرة، حيث يدور تعريفه التوصيفي على معنى رئيس: **المركوز**، وبهذا يمكننا وضعه في قالب مضغوط، مفاده أن الفطرة هي **المركوزة خِلقة في الإنسان**، فالراكز هو الخالق تعالى، والمركوز فيه هو المخلوق، أي الإنسان الكلي الباقي على طبيعته

(1) ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، مج 5، ص298.

(2) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مج 16، التفسير، ص350.

الأولى، دون تحريف أو تشويه ديني أو عقلي عبر تنشئة اجتماعية معينة (كما جاء في حديث كل مولود يولد على الفطرة)، والمركوز له جانبان: ديني وهو الأصل، وعقلي وهو محوري، وهما يُتوجان البعدَ الرئيس في كل من:

1. الإيمان من جهة الإقرار بالخالق العظيم ووحدانيته في إطاره العام،

2. تعقل الأشياء والحكم عليها، توصيفاً وتصوراً، في إطارها العام أيضاً.

ويتمم العلمُ السليمُ الفطرةَ السليمةَ، ويكملها، ويثمِّر بذورها الأصلية الأولى، وينميها بالتعلم والتمرس. لن يكون التعريف التوصيفي التيمي للفطرة كاملاً، إلا بعد النظر والتأمل في أبعاد نموذجه المدهش في الفطرة، حيث تكتمل الأبعاد (الأركان) ثمَّ لهذا المفهوم العميق، وهذا ما يدعو القارئ إلى استصحاب هذه المسألة، وبهذا نكف عمداً عن سرد بقية المعاني الجزئية المكملة للفطرة؛ وفق ما نعتقد أنه يعكس التوصيف التيمي للفطرة.

ومع مثل هذا التعريف التوصيفي الجلي للفطرة، إلا أنه مع ذلك يحوط معالجته بمنهجية تُسوِّر للمفهوم حوائط تمنع المتسلِّقين والمتطفِّلين، حيث نجده في سياق بحثنا قد فطن - على سبيل المثال - لخطورة إقرار أن الفطرة مصدر للمعرفة بقدر ما، إذ إنه غالباً ما يربطها بمعايير «صحة» و«ثبات» متعددة، تُؤمِّن قدراً من الطمأنينة بمخرجاتها، ومن ذلك مثلاً تعويله على «الفطر السليمة» (=صحة تلقائية جماعية)، بجانب التضافر بين أكثر من مصدر معرفي (=صحة متداخلة التخصصات)، وفي مثل هذا نجده يقول: «قد صارت مشتركة فإن الظاهر في الفطر السليمة واللسان العربي والدين القيم ولسان السلف غير الظاهر في عرف كثير من المستأخرين»[1].

(1) أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، **التسعينية**، دراسة وتحقيق: محمد بن إبراهيم العجلان، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1999، مج 2، ص557.

ولتعزيز هذا النهج التحوطي نراه يؤكد على أن ثمة أحكاماً كلية عقلية فطرية لا يسوغ إهدارها بداعي الوهم أو خلافه: «وهؤلاء بنوا كلامهم على أصول متناقضة، فإن الوهم عندهم قوة في النفس تدرك في المحسوسات ما ليس بمحسوس، وهذا الوهم لا يدرك إلا معنى جزئيا لا كليا كالحس والتخيل، وأما الأحكام الكلية فهي عقلية، فحكم الفطرة بأن كل موجودين إما متحايثان وإما متباينان، وبأن ما لا يكون داخل العالم ولا خارجه لا يكون إلا معدوما، وأنه يمتنع وجود ما هو كذلك، ونحو ذلك، أحكام كلية عقلية، ليست أحكاما جزئية شخصية في جسم معين حتى يقال:إنها من حكم الوهم»[1].

ويشدد من التحذير من مغبة النسف لهذا المكون الكلي الفطري الذي يُعدُّ تأسيساً للمعرفة الإنسانية برمتها: «فالأقيسة القادحة في تلك الأحكام الفطرية البديهية أقيسة نظرية، والنظريات مؤلفة من البديهيات، فلو جاز القدح في البديهيات بالنظريات لزِم فسادُ البديهيات والنظريات، فإن فساد الأصل يستلزم فساد فرعه، فتبين أن من سوَّغ القدح في القضايا البديهية الأولية] الفطرية بقضايا[نظرية، فقوله باطل يستلزم فساد العلوم العقلية بل والسمعية»[2].

ومما يتعين علينا ذكره في الفضاء التوصيفي التيمي للفطرة، الإشارة إلى أن بعضاً من المشتغلين في الأدبيات الإسلامية - وفي مقدمتها علم الكلام، وتحديداً في بعض التيارات الكلامية - لا يتقبلون الفطرة بوصفها مصدراً للمعرفة، ويطرحون حيالها بعض الإشكالات، التي مؤداها في نهاية مطافهم تقرير أحد أهم أصولهم، وهو وجوب إثبات الخالق عبر النظر أو الاستدلال

(1) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، مج2، ص149.

(2) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، مج2، 151.

العقلي وحده، إذ لا يقرون بدلالة الفطرة في هذا المجال، ويستشكلونها وإن بتمحُّل وتكلُّف، وكأن هذا اللون من الاستدلال العقلي أضحى هدفاً بحد ذاته، وهذا أمر له تحليله النفسي المعمَّق عند فيلسوفنا العبقري ابن تيمية، كما سنتطرق إليه لاحقاً.

ولعل من أهم الإشكالات المُتكلَّفة التي يطرحها البعضُ ما يخص العلاقة بين: الفطرة والدين، إذ يفتعلون تنافراً ويؤسسون معادلة صفرية بينهما، يستغني الواحدُ فيها عن الآخر[1]، على أن الصواب كامن في حقيقة وجود التناغم والتكامل بينهما، إذ هما من طينة واحدة، ففي الفطرة أساس الدين، وهو الإقرار العام المجمل بالخالق والوحدانية، وذلك لكون السببية مركوزة بدهية، مما يستوجب بالضرورة وجود خالق لهذا الخلق، بيدَ أن الفطرة وحدها لا تكفي، ليأتي الدينُ المنزَّل، فيكمِّل أسس الفطرة، ويثمِّر نواتها، ويفصِّل مجملها ويُطقسنها في عبادات ومعاملات قيمية وسلوكيات أخلاقية. وفي الفطرة أساس العقل أيضاً، ومن ذلك ركيزة السببية في تعقل الأشياء والحكم عليها، ونحو ذلك من الركائز الفطرية الضرورية البدهية، التي تنمو وتتعزز بالنظر والتعلم والتمرس، مما يعني أن: الفطرة مبتدأ، وخبرها: الدينُ السليم، والعلمُ القويم. هكذا، هو نهجنا، إذن. تصالحي تضافري تكاملي.

وأكثر ما أخشاه أن تكون مثل هذه المقاربات المُستشكلَة مورطة لنا، فنقع في حبائل كلامية ماضوية منطقوية صِرفة، على أنها لا تعنينا في مبحثنا هذا، حيث إنها دائرة حول جدل كلامي لا طائل كبيراً من ورائه، مما يجعلنا نشدد بضرورة أن نتجاوزه جملةً وتفصيلاً، لنصل إلى بناء نظرية للمعرفة؛ متعاليةٍ

---

(1) انظر مثلًا: رائد السمهوري، **نقد الخطاب السلفي - ابن تيمية نموذجاً**، لندن: طوى، ط1، 2010، ص177-196.

على المذاهب المُشظِّية للإسلام في تياره السني الكبير، وبانيةٍ على المكونات التأسيسية الكبرى. ندرك بأن هذا عزيز، ولكن الأمل يحدونا في تحقق شيء منه في الأجل القريب أو المتوسط، عبر المراجعة الصادقة المتأنية والتصحيح الجذري الجسور، على يد أجيال فكرية متعاقبة متعالية على التمذهب، أو التمترس وراء هذا العالِم أو ذاك، فمستقبلنا أكبر من الكبار: الفخر الرازي، وابن تيمية، ومن غيرهم، رحمهم الله جميعاً، فكل له قدره واجتهاده وخطؤه وصوابه.

على كل حال، لدي قناعة أكيدة بأن الفطرنة ستجد لها مكاناً أكبر في المستقبل، لعوامل سنشير إليها في جزء تالٍ (الفصل السادس). وبعد أن تبيَّن لنا المدلولُ العام للفطرة لدى **فيلسوف الفطرة**، فإنه بوسعنا الآن أن نتقدم صوب الإبانة عن معالم نموذجه المدهش في الفطرة.

تأسيساً على ما سبق، يسعنا القول إن منطلقات ابن تيمية في تقرير الفطرة ذات بعدين متكاملين متعاضدين، الأول وهو التأسيسي: ديني - إيماني، والثاني وهو التتويجي: عقلي - فلسفي، مقرراً أن «مبنى العقل على صحة الفطرة وسلامتها، ومبنى السمع على تصديق الأنبياء صلوات الله عليهم..»[1]، ولتقرير كل ذلك نراه يتكئ بعمق على ما يمكن وصفه بآيتي الحق والعقل[2]: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ ﴾[الشورى: 17]، و﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ﴾ [الحديد: 25]، حيث يقرر بقالب حاسم أن القرآن إنما نزل

---

(1) أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، **الرد على المنطقيين**، تحقيق:عبدالصمد الكتبي، بيروت: دار الريان، 2005، ص368؛ **مجموع الفتاوى**، مج 9، **المنطق**، ص226.

(2) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مج9، **المنطق**، ص172-173، **الرد على المنطقيين**، ص 378-379، 316-420.

بـ (1) الحق أي الهداية إلى التوحيد وما يكمّل الفطرة في الأخلاق والسلوك، (2) العقل أي ما يعمق التفكير ويعضِّد الفطرة في التفكير والبرهنة والاستنتاج، وهذا ما يجعله ينفي فكرة أن «القلب كاللوح الذي يقبل كتابة الإيمان وكتابة الكفر، وليس هو لأحدهما أقبلَ منه للآخر... فهذا قول فاسد، لأنه حينئذ لا فرق بالنسبة إلى الفطرة بين المعرفة والإنكار، والتهويد والتنصير والإسلام، وإنما ذلك بحسب الأسباب..»[1]، وفي الاتجاه ذاته، نراه يقرر أنه «من كان إلى الفطرة العقلية والشريعة النبوية أقرب، كانت طريقته أقوم..»[2].

ولافت جداً، ما أشار إليه ابن تيمية من التلازم العضوي بين: المعرفة (الحق) والعدل (الميزان)[3]، وتقريره أن الوجود كله مبني على الحق والعدل، ولهذا فقد جعل علم الأخلاق والسياسة عند مختلف عقلاء الأمم مبنياً على العدل[4]، وفي ذلك تغذية فكرية كبيرة لبعض المباحث الحديثة في الإبستولوجيا ومن بينها «إبستمولوجيا الفضيلة»[5]، وسيتضح لنا الكثير من هذه الملامح في تحليل أركان الفطرة وفق النموذج التيمي للفطرة، مع

---

(1) ابن تيمية، **درء التعارض**، مج 4، ص102.

(2) ابن تيمية، **درء التعارض**، مج 3، ص729.

(3) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص428-429.

(4) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص480-481.

(5) انظر مثلًا: جون توري، ومارك ألفانو، وجون غريكو، **إبستمولوجيا الفضيلة - موسوعة ستانفورد للفلسفة**، ترجمة: وجدان عامر الأصقه، مراجعة: عبد الله البريدي، 28-12-2020: https://hekmah.org.

Fairweathe, A. Virtue Epistemology Naturalized, Bridges Between Virtue Epistemology and Philosophy of Science, Switzerland: Springer, 2014.

أن تركيزنا الأكبر سيكون على الأطر ذات العلاقة بالجوانب الذهنية في مسار يغذي فيه جهودنا لتطوير الإبستمولوجيا العربية الإسلامية.

6-4 ضابط منهجي

يتعين القول هنا، أنني لن أمارس في هذا الكتاب ما يمارسه كثيرون بخصوص الربط المتكلف مع الأدبيات الغربية والفلاسفة الغربيين، سواء من جهة القول بأسبقية عالِم أو فيلسوف عربي مسلم في هذه المسألة أو النظرية أو المفهوم، حيث إنني لا أرى أننا مفتقرون من حيث الأصل إلى مثل ذلك السلوك البحث الإلصاقي. نعم، لسنا مفتقرين إليهم، بل مفتقرون إلى إحداث التراكمية الفكرية داخل أدبياتنا العربية الإسلامية ذاتها، سواء تشابهتْ في بعض مسائلها ونظرياتها ومفاهيمها مع أدبيات الآخر أو تنافرتْ، مما يوفر لنا نمطاً من **التفلسف النقي**، تماماً كما فعل الغربيون، حيث قشروا الفكر اليوناني مما علق به، وظفروا باللب وثمَّروه وكاثروه، وفي هذا تعزيز لما أسميناه بـ **الأنفة الفلسفية**، ولقد عمد الإغريق إلى الشيء ذاته في ربيعهم الفلسفي، وهي الفترة المُسماة بـ «الهيلينية»، حيث خلَّصوا فلسفتهم من الكثير من الأبعاد ذات الصلة بالشرق القديم، ومن ذلك «جوانبها السحرية، وصلاتها بالعمل المباشر، فانفصلتِ المعرفةُ لأول مرة عن التجربة»[1]. وهنا نلحظ أن هذا التقشير هو إيجابي في جانبه الأول (كشط السحري)، وسلبي في جانبه الثاني (محو التجريبي)، حيث أحدث فصاماً نكداً بين المعرفة النظرية والمعرفة العملية، ومن ذلك ما يتعلق بتفعيل الروح التجريبية في البحث العلمي، وهي مسألة مبحوثة بعمق في مظانها.

وما يهمنا في هذه الإلماحة، إنما هو التأكيد على ممارسة الأنفة الفلسفية

---

(1) صلاح قنصوة، **فلسفة العلم**، القاهرة: دار الثقافة، ط1، 1982، ص101.

بقدرها، مع ما يتطلبه ذلك من الحذر من تقشير ما لا يجوز تقشيره![1] وفي هذا حقنٌ لهذه الأنفة بقدرٍ من الاعتدال والتوازن، وما يقتضيه ذلك ويتطلبه من نِشدان الحق؛ بأدلته ومنهجه من أي مصدر كان، فهي ليست غاية بحد ذاتها، وإنما سلوك يتغيا تحقيق غاية أسمى.

(1) للمزيد حول فكرة التقشير هذه وضوابطها وشواهدها وتطبيقاتها، انظر: البريدي، **كينونة ناقصة**، ص437-354.

الفصل الرابع:

النموذج التيمي للفطرة

النموذج التيمي للفطرة

«لا نستطيع كتابة أي شيء (إلا قائمة المشتريات من البقال) بدون نموذج». «النموذج: بنية فكرية تصورية يجردها العقل الإنساني من كم هائل من العلاقات والتفاصيل»

عبدالوهاب المسيري

1- النموذج التيمي للفطرة

1-1 الحضور النوعي والكمي للفطرة في النص التيمي

بتتبع طروحات ابن تيمية في نصوصه العديدة وتحليلها، لا يتضح لنا الحضور التوصيفي النوعي المكثف لمفهوم الفطرة، ولا الارتكاز المحوري عليه وشد كافة القضايا الرئيسة به فحسب، ولا الحضور الكمي الهائل لهذا المفهوم ومرادفاته، حيث تعد بالمئات، وقد وجدت أنها بلغت 1171 مرة باستخدام بعض الصيغ المباشرة للفطرة[1]، وإنما يتبين جلياً أننا إزاء نموذج علمي شامل للفطرة، غير مسبوق، وذلك أن الفطرة لديه هي بناء شامل متكامل متعدد الأبعاد، لدرجة أن الفطرة ذاتها تستحيل عنده إلى توصيف رئيس للإنسان من جهة: الدين أو العقل أو الحس أو اللغة.

---

(1) جاء هذا الإحصاء الكمي عبر منصة الموسوعة الشاملة، حيث جرى البحثُ عن كلمات: فطرة، الفطرة، فطر، فطرهم، مفطور، مفطورة، المفطور، وذلك في الكتب الواردة في هذه الموسوعة وعددها: 95 كتاباً، ومنها رسائل صغيرة: HTTPS://AL-MAKTABA.ORG/AUTHOR/54 (تاريخ البحث 6 مارس 2021).

1-2 مصطلح النموذج

قبل تجلية النموذج التيمي للفطرة، يتوجب علينا أن نعرِّف مصطلح النموذج، ليكون منصة منهجية نتوافق عليها في هذا السياق البنائي. النموذج في اللغة: كلمة معربة من الكلمة الفارسية «نموذه». والنموذج هو مثال الشيء. وفي الاصطلاح، - وفق منظور المسيري - هو: «بِنية فكرية تصورية يُجرِّدُها العقلُ الإنساني من كم هائل من العلاقات والتفاصيل، فيختار بعضها ثم يرتبها ترتيباً خاصاً، أو ينسقها تنسيقاً خاصاً، بحيث تصبح مترابطة بعضها ببعض ترابطاً يتميز بالاعتماد المتبادل وتشكِّل وحدة متماسكة»[1].

ويمكن تعريف النموذج بقالب مختصر بأنه: **تمثيل تجريدي مبسط للواقع المعقد**. وبعبارة شارحة هو: تمثيل تجريدي مبسط، يجهد لأن يعكس العلاقات المتشابكة للواقع المعقد عبر تصور واضح مقترح، يقربه إلى الأذهان في قالب شامل متكامل.

---

(1) عبدالوهاب المسيري هو أهم المفكرين والفلاسفة العرب الذين اشتغلوا على مبحث النماذج التفسيرية، فقدم في سبيل ذلك إطاراً إبستمولوجياً عميقاً، مصحوباً بباقة مفاهيمية ومنهجية علميتين دقيقتين، وقد طبقه بامتياز، مُفلحاً في الوصول إلى بلورة العديد من النماذج التفسيرية، ومن بينها: نموذج الحلولية الكمونية الواحدية، نموذج العلمانية، نموذج الجماعات الوظيفية، مما يجعله مستحقاً لوصف «**أبو النماذج التفسيرية**»، وما قدمه يستحق عناية خاصة من قبل الجماعات العلمية في جميع الحقول المعرفية للحاجة لبناء نماذج تفسيرية في تلك الحقول، انظر: عبدالوهاب المسيري، انظر: **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، القاهرة: دار الشروق، ط1، 1999، مج 1، ص107، وانظر في عموم هذا المجلد، من جهتي التنظير والتطبيق.

1-3 تفرد المعالجة التيمية للفطرة

قد يقول قائل: إن جملة من الأفكار الواردة حيال الفطرة في النموذج واردة عند غير ابن تيمية، وهذا ملحظ ذكي ووجيه، غير أنني أقرر بأن أبعاد النموذج هي أكمل وأعمق وأجلى عند ابن تيمية، وهذا ما يميزه في هذا المجال، حيث يعمد ابن تيمية بإتقان وعمق شديدين إلى **فطرنة**: التدين والفلسفة والتفكير والمنهج والعلم والأخلاق والسلوك، محذراً من أن «الأمور الفطرية متى ما جُعل لها طرق غير الفطرية، كان تعذيباً للنفوس بلا منفعة لها، كما لو قيل: اقسم هذه الدراهم بين هولاء النفر بالسوية. فإن هذا ممكن بلا كلفة. فلو قال له قائل: اصبر، فإنه لا يمكنك القسمة حتى تعرف حدها، وتميز بينها وبين الضرب..»[1]؛ مما يجعل نموذجه متفرداً إلى أبعد درجات التفرد، كما سيتضح لنا في الأجزاء الآتية، حيث سأعرض لأبعاد هذا التفرد، مع سوق الأدلة والشواهد المؤكدة لهذه النتيجة.

1-4 عرض النموذج التيمي المجمل للفطرة

بعد تحليل النص التيمي وفق المدخل المفاهيمي والمنهجي الخاص بهذه الدراسة، أمكن الوصول إلى النموذج التيمي للفطرة، وهو يتكون من أربعة أركان أساسية وهي:

1- العمومية.
2- التلقائية.
3- الملاءمة.
4- الشساعة.

---

(1) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص293.

ويمكن عرض القالب المجمل منه عبر الشكل الآتي:

شكل (4) النموذج التيمي المجمل للفطرة (الأركان الرئيسة)



5-1 عرض النموذج التيمي التصيلي للفطرة

بعد تطبيق الخطوات المنهجية التفصيلية لبناء النموذج التي سأعرض لها في الجزء التالي، أمكن الوصول إلى نموذج تفصيلي للفطرة عند ابن تيمية، على أنني أشدد على أن هذا النموذج هو نموذج أولي أو مبدئي، مما يفتح المجال واسعاً لنقده وتطويره، ليكون أكثر صلابة وأقوى تفسيرية.

إذن، النموذج التيمي للفطرة ينتظم أربعة أركان كبرى، وكل ركن منها يتضمن عدداً من الأبعاد الفرعية، وقد رأيت تكثيفها في بعدين فرعيين أساسيين يعكسان أهم الأبنية المفاهيمية في هذه الأركان الكبرى، وعليه فيتوجب القول إن الأركان الكبرى تتضمن في ذاتها أبنية مفاهيمية إجمالية شمولية تتجاوز تلك المحددة الجزئية النابعة من أبعادها الفرعية.

ويمكن عرض الأركان الرئيسة والفرعية للنموذج التيمي التفصيلي، كما يلي:

شكل (6) النموذح التيمي المفصَّل للفطرة (الأركان الرئيسة والفرعية)



من المؤكد أن ثمة فضولاً لدى القارئ الكريم للتعرف على دلالة هذه الأركان الرئيسة والفرعية، والشواهد الدالة عليها، بيد أنني ألتمس أن ينفحني هامشاً لتوضيح البعد المنهجي الذي مكنني من الوصول إلى هذا النموذج، ليكون مرتاح البال وهو يقرأ مضمون النموذج من جهة أركانه واستنتاجاته، حيث وقف على المنهجية الموصولة إليه، وهذا ما دعاني إلى ترتيب هذه الأجزاء على هذا النحو، راجياً أن لا يكون فيه إرباك أو تشويش.

2- منهجية بناء النموذج التيمي للفطرة

2-1 كارزما النتيجة وكارزما المنهج

قبل توضيح أركان هذا النموذح والتدليل عليها في التراث التيمي، أشير إلى تولد عدة أسئلة منهجية تستحق الوقوف عندها، ومن أبرزها: كيف تشكَّل هذا النموذج؟ كيف تمكَّن الباحث من بلورته على النحو السابق؟ من أين جاء بهذه الأركان على وجه التحديد؟ ولماذا أربعة فحسب؟

ثمة مساران للإجابة عن هذه الأسئلة الوعرة، الأول وهو التقليدي يتكئ على **كارزما المنهجية**، أي أن الكاتب يقنع القارئ بدقة ما توصل إليه عبر نجاعة المنهجية التي تبناها، وأما الثاني وهو الأكثر ملاءمة للأبحاث ذات الصبغة الفلسفية فيتمثل في **كارزما النتيجة**، وذلك عبر التعويل على نجاعة النتائج ودقتها التي خلص إليها الباحث، دون اشتراط استخدام طريقة منهجية بعينها، فالقارئ لا يكترث كثيراً بطريق الباحث الذي يسلكه في مبتدَئِه، وإنما بمحطته التي يشيدها في خبره.

وعلى الرغم من ميلي للمسار الثاني، فإنني لن أدع المسار الأول، ولا سيما أن هذا النص يتوخى تقديم منهجية علمية مقترحة للكبسلة الفلسفية، وقد اعتادتِ الجماعةُ العلميةُ على النظر إلى المنهجية المستخدمة، وهذا مفيد لجعلها تطمئن أكثر من جهة[1]، وللتعرف على الخطوات التي تمكّن الباحثين

---

(1) في إلماحة ذكية، يشدِّد **وارن هاغستروم** على أن «الرغبة في الاعتراف» هي بيتُ القصيد في تفسير سر تماسك الجماعة العلمية، حيث يذعن رجلُ العلم لـ إملاءات جماعته العلمية، طلباً للاعتراف بنَتاجه العلمي ونشره وقبوله، والحصول على المكافآت العلمية والمالية والوظائف ونحو ذلك، وهذا ما يستجلب لنا فكرة محورية بلورها نورمان ستور في كتابه The Social of Science، حيث أشار إلى قدرة الجماعة العلـمية على: الإدارة الذاتية، واستقطاب أعضائها واستبقائهم، وتحفيزهم ومراقبتهم في آن، وتنظيم العلاقة مع المجتمع=

من إعادة استخدام المنهجية في بحث مشابه لأغراض التحقق أو التطوير والتوسيع لآفاقه ومجالاته من جهة ثانية.

2-2 إطار منهجي عام

ثمة إجابة عامة حول المنهجية المستخدمة، وتتمثل في أن الباحث يصدر عن الإطار العام للبحث النوعي (الكيفي) الذي يؤمن بأن النص المبحوث (أو الظاهرة المبحوثة) يتضمن «نظماً قائمة بذاتها»[1]، مما يستلزم انغماساً بحثياً في النص المبحوث ذاته، من أجل تعزيز ما يسمى بـ «الحساسية التنظيرية» أو المفاهيمية، ولتعضيد أهمية التأهب التحليلي واليقظة الاستنتاجية فقد أورد بعض المنظرين النوعيين المقولة الشهيرة لـ **باستير** «أن الصدفة تفضِّل العقل المتأهب فقط»[2]، مع التشديد على أن البحث من هذا القبيل يشبه «تقشير البصل، كلما تزيل طبقة، تقترب أكثر من القلب»، أي أن البحث النوعي

=بما يضمن الاعتراف ونيل الدعم المادي والحماية وتلفتُ النظرَ **دايان كراين** إلى خطورة مسألة التحاشد العاطفي داخل الجماعة العلمية ذاتها، حيث يتورط بعضُ أعضائها بنوع من التعاطف تجاه أفكار أو قيم علمية محددة، ويتمسكون بها، دون أن يكون بمقدورهم تسويغها أو البرهنة على صحتها أو نجاعتها وهذا ما يعكس لنا جانباً من أهمية مفهوم الجماعة العلمية، حيث تشتد الحاجة لدراسة مثل هذه الظواهر والاتجاهات والسلوكيات غير المنهجية، لنثبت ذلك بشعار: إن ما تفشل في دراسته من «باب العلم»، يَلجُكَ من «نافذة الأيديولوجيا»!، انظر، البريدي، **الجماعة العلمية: طهاة العلم**.

(1) أو أنظمة مكتفية بذاتها «as self-contained systems»، انظر:
Denzin, N. and Lincoln, Y. (2018). **Introduction: The Discipline and Practice of Qualitative Research**, In: The SAGE Handbook of Qualitative Research, Denzin, N. and Lincoln, Y (eds.), pp. 1 -32, London: Sage, P. 7.

(2) انسليم ستراوس، جوليت كوربن، **أساسيات البحث الكيفي** - أساليب وإجراءات النظرية المجذرة، ترجمة: عبدالله الخليفة، الرياض: معهد الإدارة العامة، ط1، 1999، ص43-48.

يؤسس مبدأ: **دع النص يقودك**[1].

وهذا يتطلب بدوره عدم القراءة في الأدبيات السابقة حوله في بدايات التفحص للنص وتحليله، منعاً من تشكّل أي إجابات أو تحيزات مسبقة، تحد من قدرته على التعمق من جهة والابتكار من جهة ثانية[2]. الامتناع عن قراءة الأدبيات في المراحل الأولى من هذا البحث، مكّننا - عملياً - من توجيه قراءات تحليلية متراكمة للنص التيمي، بما جعلنا نتلمس الأبعاد العامة (الأركان الرئيسة) للمفهوم المبحوث وأبنيته ودلالاته، بقوالب جعلتْ تُسفر عن ذاتها مع عبور القراءة ونفاذ التحليل ومرور الوقت.

ثم أسهمتِ الجولاتُ الإضافية للقراءة والتحليل في إظفارنا باستناجات جيدة حيال الأبعاد (الأركان) الفرعية للنموذج، وذلك باستخدام عمليات التحليل والتجريد والربط والتركيب عبر تفعيل منظومة الترميز في البحث النوعي التي تتضمن: (1) الترميز المفتوح، (2) الترميز المحوري، (3) الترميز الانتقائي[3]، على أن التنفيذ المنهجي المحكم للخطوات السابقة يتطلب

---

(1) جوليت كوربن، انسلم ستراوس، **أساسيات البحث النوعي التقنيات والاجراءات لبناء نظرية متجذرة**، ط3، ترجمة: عبدالرحمن المحارفي، الأحساء: جامعة الملك فيصل، 2016، ص232، 272. وانظر أيضاً:

- **Merriam, S. and Tisdell, E.** (2016), *Qualitative Research*, 4th ed., San Francisco: Jossey-Bass.
- **Silverman, D.** (2011), *Interpreting Qualitative Data*, London: Sage.

(2) ستراوس، كوربن، **أساسيات البحث الكيفي**، ص51-56؛ Punch K. (1988). **Intriduction to Social Resaerch**, London: Sage, P. 43

(3) انظر مثلًا: ستراوس، كوربن، **أساسيات البحث الكيفي**، ص67-160. مع الإفادة من الخطوات المنهجية التحليلية المطروحة في كتاب تأسيسي في البحث النوعي، المتمثلة في: (1) تكثيف البيانات DATA CONDENSATION، وتتضمن: الاختيار،=

القيام بعدة جولات من القراءات التحليلية المتراكمة للبيانات في مراحل متعاقبة ومتراخية، بما يسمح للأفكار بالبلورة والنضج، كما أنها تستلزم التوسل بعدة تقنيات تحليلية من أجل «توليد المعنى من البيانات»، شاملاً: ملاحظة الأنماط والأفكار والمفاهيم الواعدة، القيام بمقارنات (المتشابه) وتقابلات (المختلف)، حساب التكرار، التجميع Grouping، التحشيد في عقد Clustering، وبلورة المفاهيم Conceptualization [1].

3-2 إطار منهجي تفصيلي

وثمة إجابة منهجية تفصيلية حول المنهجية المستخدمة، ويسعنا تقديمها عبر بلورة الإطار المنهجي العام لبناء أي نموذج علمي، وذلك كما في الشكل الآتي:

=التركيز، التبسيط، التجريد، التحويل للبيانات إلى أشكال مفيدة في التحليل والخلوص إلى نتائج في مراحل تالية، (2) عرض البيانات DATA DISPLAY، وتشمل: التجميع المهيكل والمدمج للمعلومات بما يمكّن من الوصول إلى استنتاجات والتخطيط لتحليلات أخرى ذات قيمة، (3) استخلاص النتائج وتحقيقها /CONCLUSION DRAWING VERIFICATION، وتحتوي على العديد من المهام التفصيلية ومنها: جعل النتائج الأولية في قالب تحليلي مفتوح مشوب بالشكوكية الإثرائية، والتسامح مع الغموض الذي يلف النتائج في بدايات تشكلها ودفعها إلى الظهور والوضوح، ومن ثم القيام بما يلزم للتحقق منها بأسلوب مناسب. انظر:

Miles, M., Huberman, M. and Saldana, J. (2014), **Qualitative Data Analysis**, London: Sage.

(1) Miles et al., **Qualitative Data Analysis**, p. 275.

شكل (5) الإطار المنهجي العام لبناء نموذج علمي دقيق

- **الغرض**: تحديد الغرض الرئيس للنموذج المراد بناؤه
- **القراءة**: البدء بقراءات تحليلية تراكمية واصطياد الشواهد حيال الموضوع المبحوث
- **تحليل الشواهد**: إخضاع الشواهد للتحليل النوعي وبلورة أولية للمفاهيم والأفكار المحورية
- **بلورة المفاهيم**: بلورة أكثر تحديداً وعمقاً للمفاهيم والأفكار المحورية
- **أبعاد النموذج**: البناء الأولي للأبعاد الرئيسة للنموذج
- **إعادة القراءة**: إعادة قراءة النص بحثاً عن أي مفاهيم أو أفكار محورية من شأنها تعميق الفهم وتجويد بناء النموذج
- **كفاية الأبعاد**: التأكد من كون الأبعاد المحددة كافية لبناء النموذج العلمي
- **الأبعاد الفرعية**: تطوير الأبعاد الفرعية تحت كل بعد رئيس
- **الأدبيات**: القراءة في الأدبيات بقدر من التفصيل للمعاونة على تطوير النموذج
- **صياغة نهائية**: مراجعة النتائج ووضع النموذج في قالبه النهائي
- **افتراضات أو قوانين**: استنتاج الافتراضات أو القوانين من النموذج

ولعله من المفيد تناول الخطوات المنهجية الفارطة، بالتطبيق على بحثنا الراهن، وذلك كما في النقاط المتسلسلة أدناه:

1. حددتُّ الغرض الرئيس للنموذج الذي يراد بناؤه والذي يتمركز حول المنظور التيمي للفطرة وتحديد أبعاده، ويعد ذلك مِهاداً لتصور هذا النموذج وكيفية بنائه.

2. بدأتُ بقراءات تحليلية تراكمية في النص التيمي؛ في جولات متتالية بتراخٍ مقصود[1]، بغرض الوقوف المتأني على الشواهد ذات العلاقة المباشرة وشبه المباشرة بمسألة الفطرة، وتوصلتُ لقائمة طويلة منها، ثم عمدتُّ إلى قصرها على أكثرها ثراءً ودلالة (قائمة قصيرة، وهي المثبتة في هذا البحث)، وذلك بعد الوصول إلى ما يُسمى بـ «التشبع النظري»[2]، وهو يعني هنا تكرار النصوص التي نعثر عليها في التراث التيمي مشيرة إلى المفاهيم والأفكار ذاتها، أي أنه ليس ثمة مفاهيم أو أفكار جديدة، فيقرر الباحث من ثمَّ التوقف عن البحث عن شواهد جديدة.

3. أخضعتُ هذه الشواهد لتحليل نوعي مستخدماً تقنية الترميز للمفاهيم والأفكار الواعدة في النص (ترميز مفتوح)، ثم عمدتُّ إلى مزيد من عمليات التحليل والتركيب والتجريد والتصنيف في سياقات النص، من أجل التحديد والبلورة للمفاهيم والأفكار المحورية التي يمكن أن تشكِّل فيها بعد الأبعاد الرئيسة أو الفرعية للنموذج (ترميز محوري).

---

(1) التراخي أو الترك للتحليل والاشتغال البحثي لبعض الوقت، هو تقنية يَنصح بها البحثُ النوعي، وذلك لفوائدها في الإنضاج للأفكار، وتلمس تغذية راجعة وقراءة نقدية من بعض الأصدقاء والزملاء المتخصصين، مما يثري البحث. للمزيد، انظر: كوربن وستراوس، **أساسيات البحث النوعي**، ص288.

(2) كوربن وستراوس، **أساسيات البحث النوعي**، ص265.

4. سعيتُ إلى بلورة أكثر تحديداً للمفاهيم والأفكار المحورية، ومحاولة وضع تصورات مبدئية للنموذج من خلال رسم شبكة العلاقات بين تلك المفاهيم والأفكار بناء على أبعاد (أركان) رئيسة (ترميز انتقائي)[1].

5. بناء على ما سبق، حُددتْ ثلاثةُ أبعاد (أركان) رئيسة للفطرة، وهي: العمومية والتلقائية والشساعة، بحيث يعكس كل بعد (ركن) جانباً رئيساً من فلسفة ابن تيمية حيال الفطرة، مع السعي لاستخلاص أبعاد فرعية.

6. في جولات تحليلية إضافية، جهدتُّ في تقليب النص التيمي مجدداً للبحث عن أي أبعاد (أركان) رئيسة تستحق الإضافة إلى النموذج، وبالفعل وجدتُّ بعداً (ركناً) رئيساً رابعاً، وهو: **الملاءمة**. قلَّبتُ النظر مجدداً في الأبعاد (الأركان) الأربعة المحددة، وما إذا كانت كافية لأن تعكس فلسفة ابن تيمية حيال الفطرة، وقد خلصتُ إلى كفايتها، إذ هي تُقدِر النموذجَ على تجلية المفاهيم الرئيسة في الفطرة وفق المنظور التيمي.

7. طورتُ الأبعاد الفرعية للأبعاد (للأركان) الأربعة الرئيسة، عبر عمليات تجريدية تحليلية تصنيفية تركيبية بقالب استقرائي استنتاجي.

---

(1) هنا نشير إلى أنه يتوجب في مرحلة تحليلية ما أن يتخذ الباحث قراراً لتضييق هُوة البحث والحد من تشتت البيانات المحللة وتشظيها، ليكون قادراً من ثمَّ على الوصول إلى مقاربات لإجابة أسئلة البحث، مع مراعاة صدور النتيجة النهائية المتوخاة من البيانات (Merriam and Tisdell **Qualitative Research**, p. 197).

وفي مراحل تحليلية مناسبة، يوجب البحث النوعي استخدام مزيد من التقنيات التحليلية للمعاونة على بلورة أفكار أو مفاهيم جديدة أو مفاهيم فرعية sub-concepts، بما في ذلك استخدام الصور المجازية التي قد تفلح في «ربط النتائج بالنظرية»

(Miles et al., **Qualitative Data Analysis**, p. 281).

8. بعد الفراغ من بناء النموذج وفق تحليلي الخاص، أذنتُ لنفسي بقدر من القراءة في الأدبيات للنظر فيها ما عساه يطور نتائجي الأولية، فوقفتُ على تقرير عميق لعبدالله الدعجاني، ذهب فيه إلى أن مفهوم **الوحدة المعرفية** لدى ابن تيمية قد هيمن على فكره المعرفي[1]. وبعد إعادة التحليل للنصوص التيمية مجدداً عبر ما يمكننا وصفه بـ أسلوب التحليل بالكر والفر للنص، رأيت وجاهة هذه الفكرة، وبخاصة أنني قد توصلتُ إلى ما يعضدها مما أسميته بـ **الصداقة بين البراهين**، إلا أنني رأيتُ تسميتها بـ **التكامل**، فهذا هو الأقرب إلى توصيفات ابن تيمية كما سيتضح لاحقاً، وأدرجتها ضمن البعد (الركن) المسمى بـ **الملاءمة**، ولكي نفسح مجالاً لهذا البعد الفرعي الناشئ، دمجتُ البعدين الفرعيين اللذين سبق لي استنتاجهما، وهما: **الصحة/ النجاعة**، إذ هما من طينة واحدة.

9. وضعتُ النموذج في صورته النهائية، في ضوء المفاهيم والأفكار التي خلصتُ إليها في المراحل السابقة، ثم شرعتُ في رسمه وتحديد سبل شرحه والبرهنة عليه.

10. توسلتُ ما أمكن بالأسلوب السردي في عرض ملخص ما انتهيتُ إليه من نتائج. لعل من أفضل التقنيات التحليلية النوعية ما يسمى بالأسلوب السردي، إذ يعمد هذا الأسلوب إلى التحليل السياقي[2]؛ في قالب سردية تجهد لئلا تخلو من الثراء والتعمق في الغوص والتحليل والتجريد من جهة، والإمتاع في العرض من جهة ثانية مكملة، لتخلق لنا في سياق بحثنا الراهن ما يشبه **حبكة الكبسلة الفلسفية**، وهذه الحبكة

(1) الدعجاني، منهج ابن تيمية المعرفي، ص 61-62.

(2) Silverman, **Interpreting Qualitative Data**.

لها بواعثها وفواعلها ومفاعيلها وأحداثها، ولا سيما أن البحث النوعي ينظر إلى البيانات على أنها «نظم قائمة بذاتها»[1].

11. جرى اشتقاق قوانين من النموذج التيمي للفطرة، حيث اشتققتُ عشرة قوانين مع شرحها، وذلك وفق الضوابط والمعايير المنهجية، ويختص الفصل السادس بعرض مفصل لهذه القوانين، ويبين عن سبب اشتقاق قوانين وليس مجرد افتراضات، وما الفرق بينهما، ونحو ذلك من المسائل المنهجية.

بعد الإتيان على البعد المنهجي للنموذج التيمي، فإننا نتقدم خطوة لإيضاح أركان الفطرة الرئيسة والفرعية في النموذج التيمي من جهة، وللتدليل عليها من جهة ثانية بإيراد الشواهد الدالة عليها في النص التيمي، وذلك بقدر من الشرح المكثف بما يتناسب مع سياق هذا النص وحجمه المقدر، وذلك كما في الفصل القادم.

(1) Denzin and Lincoln. **Introduction: The Discipline and Practice of Qualitative Research,** p. 7.

الفصل الخامس:

أركان النموذج التيمي للفطرة

أركان النموذج التيمي للفطرة

«لا تكمن عبقرية ابن تيمية في الحجج الخاصة التي أوردها، رغم أنه حتى في ذلك كان مُثيراً للإعجاب، ولكن عبقريته تكشف عن نفسها في نشره من المادة التي تألفتْ من هذه الحجج الخاصة، نقداً كاملاً ومنهجياً ومتماسكاً»

وائل حلاق

بناءُ سرديتنا يقوم أساساً على الأنقاض الذهبية التي خلَّفها لنا ابنُ تيمية، ومن الشذرات التأسيسية القابعة تحتها وحولها. هذه وتلك، كانت كافية لنا لتلمس النموذج التيمي للفطرة، كما أبنَّا عن ذلك في الفصل السابق عبر تجميع المتشتت للوصول إلى الوحدة؛ في إطار نماذجي متماسك. سنبادر هنا بعرض أركان هذا النموذج تِباعاً، مع ضرورة التنبة إلى أن ترقيمنا لهذه الأركان لا يحمل دلالة خاصة في ذاتها يمكن ترتيب نتائج كبيرة أو صارمة عليها، إذ هو ترتيب اجتهادي جرى به القلمُ، وَفق نوع من التنظيم، عنَّ لي ورأيت أنه قادر على إيضاح الأبعاد بوضوح وتسلسل جيدين.

سيكون استعراض أركان النموذج التيمي عبر عنوان رئيس يحمل اسم الركن، وعنوانين صغيرين يحملان البعدين الفرعيين، على أنه من المهم النظر إلى الركن الرئيس على أنه أشمل وأعمق وأكثر ثراء من الأبعاد الفرعية المثبتة، لا سيما أننا لم نتوسع في تثبيت أبعاد كثيرة، مما يعني أن الركن الرئيس قادر على إنبات أبعاد فرعية لم نذكرها نصاً، وإن كان في تحليلنا - كما سترون - إيماءات إلى شيء من هذا القبيل.

1- العمومية

1-1 القَبْلية

1-2 العدالة

يفتتح ابن تيمية سردية الفطرة بطريقة تأسيسية جذرية، حيث يبتدر فطرنة للعقل عبر دعوته الإنسان لأن يُفعِّل ذخائره العقلية «المركوزة» - كما في التعبير التيمي المتكرر -، إذ هو يقرر بأن «الأمور العقلية تُعلم بما فطر الله عليه بني آدم من أسباب الإدراك..»[1].

وضمن أهم الذخائر المركوزة، يثبِّت ابنُ تيمية ركيزة الانتظام أو الاطراد في العالم، حيث يتكئ على عدة آيات ومنها قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَـٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [الأنبياء: 22]، ويشبه ابن تيمية العالم بالمدينة التي لا يصلح حالُها إلا بانتظام يقوم على التوحيد الخالص، حيث يقرر أن دلالة هذه الآية «مغروزة في الفطر بالطبع، وذلك أنه من المعلوم بنفسه أنه إذا كان مِلكان، كل واحد منهما فِعلُه فِعل صاحبه، فإنه ليس يمكن أن يكون عن تدبيرهما مدينةٌ واحدةٌ، لأنه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد، فيجب ضرورة إن فعلا معاً أن تفسد المدينة الواحدة، إلا أن يكون أحدهما يفعل ويبقى الآخر عطلاً، وذلك منتف في صفة الإلهية، فإنه متى اجتمع فعلان من نوع واحد على محل واحد، فسد المحل ضرورة، أو تمانع الفعل، فإن الفعل الواحد لا يصدر إلا عن واحد»[2]. هذا تأسيس جوهري بامتياز، ويعد الركيزة المعرفية الأكبر، كما سيتضح لنا في الفصل السادس، حينما نشتق القوانين من النموذج التيمي للفطرة.

---

(1) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص68.

(2) ابن تيمية، درء التعارض، مج 4.

إن فكرة الفطرة لتُومض بدلالة مباشرة، مفادها أنها بأبعادها الدينية والعقلية والنفسية الأساسية قارَّةٌ في قاع الإنسان «الكلي»[1]، وهذا ما يجعلنا إزاء الركن الأول وهو «العمومية»، حيث لا تختص بها ثقافة ما أو مجتمع بعينه، وذلك أن «المعاني العقلية مشتركة بين الأمم»[2]، وأن «النفس بفطرتها قد يقوم بها من النظر والاستدلال ما لا يُحتاج معه إلى كلام أحد، فإن كل مولود يولد على هذه الفطرة، لزم أن يكون المقتضى للمعرفة حاصلاً لكل مولود»[3].

ويتكئ ابن تيمية في تقرير هذا الركن على نصوص قرآنية حاسمة، من قبيل: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الروم: 30]، و﴿ اللَّهُ الَّذِي أَنزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ ۗ ﴾ [الشورى: 17]، وسيتضح لنا أوجه الاستشهاد بهذه النصوص كما في الفقرات الموالية.

ركن العمومية يشمل أبعاداً فرعية عديدة، ومن أهمها «القَبْلية»، فكون الفطرة عامة (كما في الآية القرآنية الأولى) عند كل الناس، يقضي بالضرورة كون الأبعاد الدينية والعقلية والنفسية الفطرية «قبلية»، أي أنها تقع ضمن الإعدادات الأصلية للبشرية، إذ هي مُركَّبة لديهم جميعاً دون استثناء.

ويقرر ابن تيمية هذه الحقيقة بصيغ مختلفة وأمثلة متنوعة، ومن ذلك قوله: «إذ وجب الاعتراف بأن من العلوم الكلية العقلية ما يبتدئ في النفوس ويبديها بلا قياس، وجب الجزم بأن العلوم الكلية العقلية قد تستغني عن

---

(1) للمزيد حول مفهوم الكلي وأقسامه وعلاقته بالجزئي ومدارسه، انظر: ماهر الشبل، **مشكلة الكليات المنطقية**، بيروت: ابن النديم للنشر، ط1، 2020، ص49-80

(2) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مج 9، المنطق، ص241.

(3) ابن تيمية، **درء التعارض**، مج 4، ص104.

القياس. وهذا مما اعترفوا به هم وجميع بني آدم: أن من التصور والتصديق ما هو بديهي لا يحتاج إلى كسب بالحد والقياس، وإلا لزم الدور أو التسلسل»[1]، وهذا ما يدفعه إلى تكرار توصيفات تؤشر على القبلية مثل: **فطرية، ضرورية، بديهية**، وقوله: «وأما الاعتراف بالخالق، فإنه علم ضروري لازم للإنسان، لا يغفل عنه أحد بحيث لا يعرفه، بل لابد أن يكون قد عرفه، وإن قدِّر أنه نسيه، ولهذا يسمى التعريف بذلك تذكيراً، فإنه تذكير بعلوم فطرية قد ينساها العبد، كما قال تعالى: ﴿ وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ نَسُواْ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمۡ أَنفُسَهُمۡۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ﴾ [الحشر: 19]..»[2]. مع تقريره أن «علوم العدد والحساب وغير ذلك، فإنها إذا تصورتْ كانت علوماً ضروية، لكن كثير من الناس غافل عنها»[3].

ومن ذلك أيضاً ما أشار إليه حيال مسألة فطرية معرفة أن «المُحدَث لا بد له من مُحدِث»، فهو يقرر بجزم قاطع أن «العلم بذلك مستقر في فطر جميع الناس، حتى الصبيان، حتى إن الصبي إذا رأى ضربة حصلتْ على رأسه، قال: مَنْ ضربني؟ وبكى حتى يعلم من ضربه. وإذا قيل له: ما ضربك أحد، أو هذه الضربة حصلتْ بنفسها من غير أن يفعلها أحد، لم يقبل عقله ذلك، وهو لا يحتاج في هذا العلم الفطري الذي جُبِل عليه إلى أن يستدل عليه بأن حدوث هذه الضربة في هذه الحال، دون ما قبلها وما بعدها لا بد له من مُخصِص، بل تصورُ هذا فيه عُسر على كثير من العقلاء، وبيان ذاك بهذا، من باب بيان الأجلى بالأخفى»[4].

---

(1) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص78.

(2) ابن تيمية، درء التعارض، مج 4، ص132.

(3) ابن تيمية، درء التعارض، مج 4، ص132.

(4) ابن تيمية، درء التعارض، مج 4، ص8.

من هذا النص، ندرك بأن ابن تيمية يخلص إلى أن جميع الصبيان سيفعلون الشيء ذاته وسيصلون إلى النتيجة ذاتها، ماذا يعني هذا؟ إنها **الموضوعية**، فمن الآثار المترتبة على كون هذه الطرائق الذهنية قبلية تحقيق مقومات الموضوعية، أي القدرة على الوصول إلى نواتج ذهنية موحدة أو متشابهة بين مختلف البشر حيال القضايا والأشياء التي يفكرون فيها، حيث يقرر ابن تيمية بجزم حيالها أن «الأمور الحقيقية العلمية لا تختلف باختلاف الأوضاع والاصطلاحات، كالمعرفة بصفات الأشياء وحقائقها. فالعلم بأن الشيء حي، أو عالم، أو قادر.. ليس هو من الصناعات الوضعية، بل هو من الأمور الحقيقية الفطرية التي فطر الله تعالى عباده عليها، كما فطرهم على أنواع الإرادات الصحيحة والحركات المستقيمة»[1].

إن القَبْلية هي منصة الموضوعية، فلا موضوعية بدون قَبْليات. ولترسيخ مختلف أبعاد الموضوعية العلمية، فإن ابن تيمية يحذر من اللوذ بمناهج برهانية ذاتية من شأنها إضعاف الحركة العلمية وتشظي الجماعات العلمية، ومن ذلك هذه الإشارة التشخيصية التوصيفية: «فالرسل صلوات الله عليهم أخبروا بالقضايا التي هي حق في نفسها، لا تكون كذباً باطلاً قط، وبينوا من الطرق العلمية التي يُعرف بها صدق القضايا ما هو مشترك، فيتنفع به جنسُ بني آدم، وهذا هو العلم النافع للناس. وأما المتفلسفة فلم يسلكوا هذا المسلك، بل سلكوا في القضايا الأمر النسبي، فجلعوا البرهانيات ما علمه المستدل، وغير ذلك لم يجعلوه برهانياً، وإن علمه مستدل آخر، وعلى هذا فيكون من البرهانيات عند إنسان وطائفة، ما ليس من البرهانيات عند آخرين، فلا يمكن أن تحد القضايا العلمية بحد جامع، بل تختلف باختلاف أحوال من علمها ومن لم يعلمها، حتى إن أهل الصناعات عند أهل كل

---

(1) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص68.

صناعة من القضايا التي يعلمونها ما لا يعلمها غيرهم، وحينئذ فيمتنع أن تكون طريقتهم مميزة للحق من الباطل والصدق من الكذب، باعتبار ما هو الأمر عليه في نفسه عند أهل كل صناعة من الحق والباطل ومن الصدق والكذب، ويمتنع أن تكون منفعتها مشتركة بين الآدميين..»[1].

النص السابق يؤشر - إذن - على **موضوعية علمية**، ونقصد بها تلك الموضوعية المرنة، التي ترتضيها الجماعةُ العلميةُ بوصفها منتجة أو مشرعنة أو عاكسة لـ الحقائق «الإبستمولوجية» في محيط الموضوع أو الظاهرة المبحوثة[2].

---

(1) ابن تيمية، **مجموع الفتاوي**، المنطق، مج 9، ص250.

(2) تلزم الإشارة ها هنا إلى أن كون الجماعة العلمية منتجة أو مشرعنة أو عاكسة لمثل هذه الحقائق هي قضية نسبية، وذلك أن ثمة إطاراً علمياً «معيارياً»، تقره الجماعةُ العلمية - بعد تشكلها - في هذا الحقل المعرفي أو ذاك، سواء أكان في جوانبه النظرية (مثل: مفاهيم/ نظريات/ نماذج/ مناهج/ قوانين) أو التطبيقية (مثل أعراف البحث والنشر والمكافآت). هذا الإطار المعياري يُعبر عنه **توماس كون** - في بعض معانيه - بفكرة المِرشاد أو الباراديم، أي النموذج العلمي «المستقر» المقبول من لدن أعضاء الجماعة العلمية (البعض يترجمه إلى العلم العادي وهي ترجمة حرفية غير دقيقة لـ **Normal science**) وبالأخص الأعضاء المؤثرين ومنْ يتبعهم أو يتأثر بهم. مع اشتغال الحقل المعرفي على حل إشكالياته في سياق ديناميكي مُشبع بالتحديات، يجد الحقلُ المعرفي نفسه غير قادر في بعض الأحيان على حل إشكاليات معينة، مما يوقعه في «أزمة». وهنا تتخلق نواةُ الانقسام، حيث يرى جملةٌ من العلماء الجسورين الحاجة إلى بناء مِرشاد جديد قادر على حل الإشكاليات والتناغم مع المستجدات، وهنا تنفلِق الجماعةُ العلمية إلى جماعتين أو أكثر، وذلك بحسب: واقع الجماعة العلمية، وتشكلها، وإطارها المعياري، ونمط استقطاب أعضائها واستبقائهم، ونحو ذلك انظر: البريدي، **الجماعة العلمية: طُهاة العلم**، وللمزيد حول العلم المستقر والأزمة ونشوء مرشاد جديد، انظر: توماس كون، **بنية الثوارت العلمية**، ترجمة: شوقي جلال، بيروت: دار التنوير، ط1، 2017 (هذه الطبعة تتضمن تقديماً نفيساً سطَّره فيلسوفُ العلم الكندي إيان هاكنج).

وفي هذا الاتجاه، يحذر ابن تيمية من الوقوع في وهم ما يمكننا وصفه بالموضوعية أو **الذاتية الخفية**، ومن ذلك قوله: «فإن زيداً قد يعلم بعقله ما لا يعلمه بكر بعقله، وقد يعلم الإنسان في حال بعقله ما يجهله في وقت آخر.. فيقول هذا: نحن نعلم بالضرورة العقلية ما يقول الآخر: إنه غير معلوم بالضرورة العقلية»[1]، من جراء اتكائهم على معقولات ذاتية الطابع، أي أنها غير ضرورية قبلية، وذلك بسبب التقليد الأعمى لبعض الفلاسفة، كما تورط كثيرون بتقليد أرسطو «فيما ذكره من المنطقيات والطبيعيات والإلهيات، مع أن كثيراً منهم قد يرى بعقله نقيض ما قاله أرسطو، وتجده لحسن ظنه به يتوقف في مخالفته أو ينسب النقص في الفهم إلى نفسه، مع أنه يعلم أهل العقل المتصفون بصريح العقل أن في المنطق من الخطأ البيِّن ما لا ريب فيه»[2]، وهذا ما قد يقود إلى **الدليل المتوهم**، وذلك «أن ما يسميه الناس دليلاً من العقليات والسمعيات ليس كثير منه دليلاً، وإنما يظنه الظان دليلاً»[3].

ولتأكيد عمومية الفطرة وعالميتها في هذا المجال، يتجاوز ابن تيمية الأطر الثقافية داخل العالم العربي الإسلامي ليصل إلى تقرير ما سبق على «الإنسان الكلي»، إذ هو يشير إلى أن مثل ذلك التقليد «فيه من الخطأ الكثير والتقصير العظيم ظاهر لجمهور عقلاء بني آدم»[4]. وهنا نجد إلماحة إلى أن: **سردية الفطرة كونية**، لا تقف على شخوص أو بواعث من هذه الثقافة أو تلك، بل هي عامة للإنسان الكلي.

---

(1) ابن تيمية، درء التعارض، مج 1، ص172-173.

(2) ابن تيمية، درء التعارض، مج 1، ص177.

(3) ابن تيمية، درء التعارض، مج 1، ص207.

(4) ابن تيمية، درء التعارض، مج 1، ص178.

ومن جهة ثانية، كون الفطرة عامة عند كل الناس يعني أن الفطرة إنما هي أداة ربانية لتحقيق: العدالة الدينية، والعدالة النفسية، والعدالة الفكرية، والعدالة اللغوية، ومن ذلك توصيفه في قالب سردي كلي: «فلو كان تصور الأشياء موقوفاً على الحدود، ولم يكن إلى الساعة قد تصور الناس شيئاً من هذه الأمور، والتصديق موقوف على التصور، فإذا لم يحصل تصور لم يحصل تصديق، فلا يكون عند بني آدم علم من عامة علومهم، وهذا من أعظم السفسطة»(1).

ولتقرير هذا النوع الفاخر من العدالة، يتكئ ابن تيمية على جملة من النصوص، وفي مقدمتها نصان يقرران حقيقة إنزال الله للموازين العقلية (البرهان المقنع) بجانب النص الديني (الحق المبين): ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ وَٱلۡمِيزَانَۗ ﴾ [الشورى: 17]، ﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِۖ ﴾ [الحديد: 25]، وقد فنَّد ابن تيمية قول من يزعم بأن «الميزان العقلي الذي أنزله الله هو منطق اليونان لوجوه، أحدها أن الله أنزل الموازين مع كتبه قبل أن يخلق اليونان من عهد نوح وإبراهيم وموسى وغيرهم.. فالفطرة إن كانت صحيحة وزنتْ بالميزان العقلي، وإن كانت بليدة أو فاسدة لم يزدها المنطق إلا بلادة وفساداً.. فإنهم إذا عدلوا عن المعرفة الفطرية العقلية للمعينات إلى أقيسة كلية وضعوا ألفاظها وصارت مجملة تتناول حقاً وباطلاً، حصلتْ بها من الضلال ما هو ضد المقصود من الموازين، وصارتْ هذه الموازين عائلة لا عادلة، وكانوا فيها من المطففين.. والميزان التي أنزلها الله مع الكتاب ميزان عادلة تتضمن اعتبار الشيء بمثله وخلافه، فتسوِّي بين المتماثلين وتفرِّق بين المختلفين، بما جعله الله في فطر

---

(1) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص50؛ وانظر نصاً مشابهاً: **مجموع الفتاوى**، مج 9، المنطق، ص85.

عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف.. فليستِ العلومُ النبوية مقصورة على الخبر. بل الرسل صلوات الله عليهم بينتِ العلوم العقلية التي بها يتم دين الله علماً وعملاً، وضربتِ الأمثال، فكملتِ الفطرةُ بما نبهتها عليه وأرشدتها، لما كانتِ الفطرة معرضة عنه، أو كانت الفطرة قد فسدتْ بما يحصل لها من الآراء والأهواء الفاسدة، فأزالتْ ذلك الفساد، والقرآن والحديث مملوءان من هذا..»[1].

ولترسيخ البعد الفرعي السابق، يحيل ابن تيمية إلى نصوص قرآنية[2] تؤكد العدالة الربانية في طرائق العلم والتفكير الرئيسة: السمع والبصر والقلب، وتذكّر الإنسان بـ **الجهل الأصلي**، الذي حُققت فيه العدالةُ أيضاً، ومنها: ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [النحل: 78]، ﴿ قُلْ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۖ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴾ [الملك: 23]، فالناس إذن سواء في الجهل الأصلي، وفي طرائق اكتساب المعرفة التي تحقق لهم الاكتفاء الروحي والإشباع العاطفي والنجاعة الذهنية والفعالية اللغوية والعمارة الحضارية،

---

(1) انظر ما قرره حيال ذلك حيث قرر 13 وجهاً لنقض هذه المقولة: **مجموع الفتاوى**، مج9، **المنطق**، ص239-254، وانظر في المجلد ذاته، ص172-173، وكذلك: **الرد على المنطقيين**، ص427.

(2) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مج 9، **المنطق**، ص309-310، وتجدر الإشارة إلى أن ابن تيمية يعد القلب هو *«صاحب العلم في حقيقة الأمر، وإنما سائر الأعضاء حجبة له توصل إليه من الأخبار مالم يكن ليأخذه بنفسه، حتى إن من فقد شيئاً من الأعضاء فإنه يفقد بفقده من العلم ما كان هو الواسطة فيه، فالأصم لا يعلم ما في الكلام من العلم، والضرير لا يدري ما تحتوي عليه الأشخاص من الحكمة البالغة، وكذلك من نظر إلى الأشياء بغير قلب.. فإنه لا يعقل شيئاً، فمدار الأمر على القلب، وعند هذا نستبين الحكمة في قوله تعالى:* ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ ﴾ [الحج: 46]»، ص310-311.

من حيث أصل وجود هذه الأشياء، على أنه يحدث قدر من التفاوت فيما بين قدراتهم الذاتية وفق معادلات تجعل بعضهم يفوق بعضاً في جانب أو آخر (=الفروق الفردية) كما في قوله: «ومعلوم أن الناس يتفاوتون في قوى الأذهان أعظم من تفاوتهم في قوى الأبدان»[1]، وقوله «إن الناس متباينون في نفس عقلهم الأشياء، ما بين كامل وناقص، وفيما يعقلونه من بين قليل وكثير، وجليل ودقيق وغير ذلك»[2]، بما يحقق هدفاً آخر وهو التكامل المجتمعي وفقاً لمبدأ التسخير والابتلاء كما في هذه الآية الجلية: ﴿ أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ ۚ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۚ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا ۗ وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴾ [الزخرف: 32].

ومن النصوص التيمية الدالة على هذا المعنى، إشارته البديعة إلى أن الناس عموماً يدركون بوضوح أنهم في غنى عن استخدام الطرق الاستدلالية المطولة بخلاف إدراك فساد هذه الطرق أو بعضها، لكونها تتطلب قدرات ذهنية عالية (مثل التفكير النقدي)، مما يحقق قدراً من **العدالة التلقائية** بالحد الأدنى من القدرات الذهنية، فهو يقول: «فمن قال: إن العلم بإثبات الصانع وتصديق رسله موقوف عليها، فقد ظهر خطؤه عقلاً لكل أحد، كما علم مخالفته لدين الإسلام بالضرورة. فإنه من المعلوم بالاضطرار أن الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين، ما دعوا أحداً من الناس إلى الإقرار بالخالق وبرسله بهذه الطريق، ولا استدلوا على أحد بهذه الحجة، بل ولا سلكوا هم في معرفتهم هذه الطريق، ولا حصلوا العلم بهذا النوع من

---

(1) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مج9، المنطق، ص103، مع إشارته البديعة إلى وجود فروقات ثقافية بين الناس فيما يخص الحسيات من السمع والرؤية والشم والذوق واللمس، ص44-245، 309-310، وانظر: **الرد على المنطقيين**، في عدة مواضع، ومنها: ص55، 137.

(2) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مج 9، المنطق، ص309.

النظر والاستدلال المبتدع المحدث، الذي قد أغنى الله عنه، وظهر الغنى عنه لكل عاقل. ثم معرفة فساد هذه الطريق عقلاً، هو ألطف من العلم بالغنى عنها. ولهذا يظهر الغنى عنها لخلق كثير، قبل أن يظهر لهم فسادها. وقد ذكر من الكلام على مقدماتها، وفسادها، وطعن بعض أهلها في بعض، وإفسادها لمقدماتها، وبيان فسادها بصريح العقل، في غير هذا الموضع، ما ينبه على المقصود»[1].

التحليل السابق، يفضي بنا إلى القول: إن العمومية أفلحتْ في أن تلعب دوراً بطولياً في سردية الفطرة في سياق كلي، مُتجلية في دوري: القبلية والعدالة. مزيد من التحليل سيكشف لنا أبعاداً أكبر من السردية التيمية للفطرة.

---

(1) ابن تيمية، درء التعارض، مج 4، ص9.

2- التلقائية

2-1 الوضوح

2-2 البساطة

القراءة التحليلية التجريدية في النص التيمي تجعلنا نفتتح مشهداً آخر من سردية الفطرة، يتمثل في أن: الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يُورِّط نفسَه بقدر متنامٍ من الغموض والتعقيد. وحدها الفطرة قادرة على إرجاع الإنسان إلى حِياض الوضوح والبساطة. في سبيل تأسيس التلقائية الفطرية وتقويتها، نجد ابن تيمية يؤكد أن المنطق اليوناني المجافي للفطرة «فيه من تطويل الكلام وتكثيره بلا فائدة.. ومن العدول عن الصراط المستقيم القريب إلى الطريق المستدير البعيد..»[1]، ويشير إلى أن «مقدمات الأدلة العقلية المخالفة للسمع فيها من التطويل والخفاء والاشتباه والاختلاف والاضطراب ما يوجب أن يكون تطرق الفساد إليها أعظم من تطرقه إلى مقدمات الأدلة السمعية»، مع إمكانية «تقديم ذلك المعقول على هذا المعقول»[2] وفق القوة البرهانية.

وفي تشخيص بديع، يذكر ابن تيمية أنه «من كان ذكياً، إذا تصرف في العلوم، وسلك مسلك أهل المنطق، طوَّل وضيَّق وتكلَّف وتعسَّف، وغايته بيان البيّن وإيضاح الواضح من العي..»[3]، ويقرر بأن مثل هذا المنطق المتكلف التي تمجه الفطرة إنما يؤدي إلى «إفساد المنطق العقلي واللساني»[4].

---

(1) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، المنطق، مج 9، ص69.

(2) ابن تيمية، **درء التعارض**، مج 1، ص194.

(3) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، المنطق، مج 9، ص158.

(4) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، المنطق، مج 9، ص184.

ويدعم ابن تيمية توصيفه السابق، بإيراد **شهادات خبراء**، ونعني بهم من استخدم طرقاً منطقية مطوَّلة متكلَّفة، ومن ذلك نقله لاعتراف **أبي عبدالله الرازي** في «آخر عمره في كتابه أقسام اللذات: لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن»[1]، مشيراً إلى تجربة أحد أصحاب الرازي، وهو **الخسرو شاهي**[2].

ولتعميق التلقائية الذهنية، يكشف لنا ابن تيمية – على سبيل المثال – أن العقل مفطور على تصور المسائل «الجزئية» قبل «الكلية»، وذلك لكون الجزئية أوضح وأيسر وأقرب للبداهة، ومن ذلك قوله: «واعلم أن علم الإنسان بأن كل مُحدَث لا بد له من مُحدِث، أو كل ممكن لا بد له من واجب، أو كل فقير فلا بد له من غني، أو كل مخلوق فلا بد له من خالق.. ونحو ذلك من القضايا الكلية والأخبار العامة هو علم كلي بقضية كلية وهو حق في نفسه، لكن علمه بأن هذا المُحدَث المعين لا بد له من مُحدِث، وهذا الممكن المعين لا بد له من واجب هو أيضا معلوم له، مع كون القضية معينة مخصوصة جزئية وليس علمه بهذه القضايا المعينة المخصوصة موقوفاً على العلم بتلك القضية العامة الكلية، بل هذه القضايا المعينة المخصوصة موقوفاً على العلم بتلك القضية العامة الكلية، بل هذه القضايا المعينة قد تسبق إلى فطرته قبل أن يستشعر تلك القضايا الكلية، وهذا كعلمه بأن الكتابة لا بد من كاتب، والبناء لا بد له من بانٍ، فإنه إذا رأى كتابة معينة علِم أنه لا بد لها من كاتب، وإذا رأى بُنياناً علم أنه لا بد له من بانٍ، وإن لم يستشعر في ذلك الحال كل كتابة كانت أو تكون أو يمكن أن تكون، ولهذا تجد الصبي ونحوه يعلم هذه

---

(1) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص366.

(2) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص372.

القضايا المعينة الجزئية، وإن كان عقله لا يستحضر القضية الكلية العامة، وهذا كما أن الإنسان يعلم أن هذا المعين لا يكون أسود أبيض، ولا يكون في مكانين، وإن لم يستحضر أن كل سواد وكل بياض فإنهما لا يجتمعان، وأن كل جسمين فإنهما لا يكونان في مكان واحد، وهكذا إذا رأى درهماً ونصفَ درهم، علِم أن هذا الكل أعظم من هذا الجزء، وإن لم يستحضر أن كلَّ كلٍّ فإنه يجب أن يكون أعظم من جزئه، وكذلك إذا قيل: هذا العدد الأول مساوٍ لهذا العدد الثاني، وهذا العدد الثاني مساوٍ لهذا العدد الثالث، فإنه يعلم أن الأول مساوٍ لمساوي الثاني وهو مساوٍ للثالث، وإن لم يستحضر أن كل مساوٍ لمساوٍ فهو مساوٍ.. وهكذا عامة القضايا الكلية، فإنه قد يكون عِلْمُ الإنسان بالحكم في أعيانها المشخَّصة الجزئية أبْدَهَ للعقل من الحكم الكلي»[1].

ويمتاز ابن تيمية بتشخيصه النفسي والاجتماعي الدقيق للعمليات الذهنية والنفسية، وتفريقه البديع بين الأوضاع التي يمكن أن يألفها الإنسان عبر العادة والتنشئة وبين الإعدادات الفطرية، إذ إنه يسعى دوماً إلى إرجاعنا إلى رحاب الفطرة، ومن ذلك توصيفه السردي البديع، حيث يقول: «كثير من الناس قد يألف نوعاً من النظر والاستدلال، فإذا أتاه العلمُ على ذلك الوجه قبِله، وإذا أتاه على غير ذلك الوجه لم يقبله، وإن كان الوجه الثاني أصح وأقرب، كمَنْ تعوَّد أن يحجَ من طريق بعيدة مُعطشة مَخُوفة، وهناك طرق أقرب منها آمنة وفيها الماء، لكن لَمَّا لم يعتدها، نفرتْ نفسُه عن سلوكها، وكذلك الأدلة التي فيها دقة وغموض وخفاء قد ينتفع بها من تعوَّدتْ نفسُه الفكرة في الأمور الدقيقة، ومن يكون تلقيه للعلم عن الطرق الخفية التي لا يفهمها أكثر الناس أحب إليه من تلقيه له من الطرق الواضحة التي يشركه فيها الجمهور، ومثل هذا موجود في المطاعم والمشارب والملابس والعادات

(1) ابن تيمية، درء التعارض، ص88-89، وانظر: الرد على المنطقيين، ص361-362.

لما في النفوس من حب الرياسة، فهذه الطرق الطويلة الغامضة التي تتضمن تقسيمات أو تلازمات أو إدراج جزيئات تحت كُليات، قد ينتفع بها من هذا الوجه في حق طائفة من الناظرين والمناظرين، وإن كان غير هؤلاء من أهل الفطر السليمة والأذهان المستقيمة لا يحتاج إليها، بل إذا ذُكرتْ عنده مَجَّها سمعُه ونفر عنها عقلُه، ورأى المطلوب أقرب وأيسر من أن يُحتاج إلى هذا»[1].

وقبل مغادرة مشهد التلقائية، نثبتُ استنتاجاً لطيفاً خلص إليه ابن تيمية، إذ لعله يُعيننا على فهم بعض أسباب اتسام الأدبيات الفلسفية والفكرية المعاصرة بالتطويل والتعقيد والغموض، حيث يشير إلى أن التورط بالمنطق البرهاني الجامد يُورث لا محالة جدلاً عقيماً وتشظياً فكرياً لا طائل من ورائه، مستشهداً بآية ﴿ وَقَالُوٓاْ ءَأَٰلِهَتُنَا خَيۡرٌ أَمۡ هُوَۚ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلَۢاۚ بَلۡ هُمۡ قَوۡمٌ خَصِمُونَ ﴾ [الزخرف: 58]، وحديث نبوي نصه: «ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أُوتوا الجدل»[2]، مشيراً إلى أن القرآن الكريم فيه «من الأمثال المضروبة والمقاييس العقلية ما يُعرف به الحق والباطل»؛ مستشهداً بآية الحق والعقل (الشورى: 17 وآيات أخر)[3]، التي سبق لنا استعراضها.

---

(1) ابن تيمية، **درء التعارض**، مج 3، ص588.

(2) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، المنطق، مج 9، ص229، الرد على المنطقيين، ص377-378.

(3) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، المنطق، مج 9، ص229-230.

3- الملاءمة

3-1 الصحة / النجاعة

3-2 التكامل

يُظهِر النموذجُ التيمي بجلاء نجاحَ الفطرة في اهتداء البطل وهو الإنسان الكلي إلى: الصحة فيما يُفتقَر فيه إلى الصحة (=العلم)، والنجاعة فيما هو محتاج إليها (=العمل)، ومن مظاهر هذه الصحة والنجاعة، تأكيد ابن تيمية أن ثمة أموراً لا تفتقر إلى الدليل أصلاً، ومنها حاجة البناء إلى بانٍ ونحو ذلك، حيث يصور لنا ذلك في هذه اللقطة الخاطفة: «فهذه القضايا المعينة الجزئية لا يشك فيها أحد من العقلاء، ولا يفتقر في العلم بها إلى دليل.. ولهذا كانت فطرة الخلق مجبولة على أنهم متى شاهدوا شيئاً من الحوادث المتجددة كالرعد والبرق والزلازل، ذكروا الله وسبحوه، لأنهم يعلمون أن ذلك المتجدد لم يتجدد بنفسه، بل محدث أحدثه..»[1].

ولتجذير أسس الصحة والنجاعة، يشدد ابنُ تيمية على أن «العلوم الضرورية أصل للعلوم النظرية»[2]، مع الإقرار بأنه يصعب التدليل على مثل هذه العلوم الفطرية الضرورية، إما لاعتبارات عقلية أو لغوية، فهو يقول: «إما لما في ذلك من تطويل المقدمات، وإما لما في ذلك من خفائها، وإما لما في ذلك من كلا الأمرين. والمستدل قد يعجز عن نظم دليل على ذلك، إما لعجزه عن تصوره، وإما لعجزه عن التعبير عنه، فإنه ليس كل ما تصوره الإنسان أمكن كل أحد أن يعبر عنه باللسان. وقد يعجز المستمع عن فهمه ذلك الدليل..»[3].

---

(1) ابن تيمية، **درء التعارض**، مج 2، ص90.

(2) ابن تيمية، **درء التعارض**، مج 1، ص201.

(3) ابن تيمية، **درء التعارض**، مج 2، 225.

ولتعزيز **الملاءمة البرهانية**، تحقيقاً للصحة والنجاعة الاستدلالية، فإن ابن تيمية يُسارع في سلب القياس لأي قدرة على توليد معرفة بالعالَم أو الموجودات فاسحاً المجال للحسِّ والتجرِبة، حيث يقرر أن صورة «القياس لا تدفع صحتها، لكن يبين أنه لا يستفاد به علم بالموجودات»[1]، مع تشنيعه بالعقل المثالي المتورم بالكليات المطلقة، حيث يورطه بنوع من التفكير الساذج المؤسَّس على الأوهام، والزاعم أن «أرض الحقيقة هي أرض الخيال»[2]، في انفصام حاد عن عالَم الحسِّ والتجرِبة والبرهان الصحيح.

ولعل من أهم مقتضيات هذه الصحة والنجاعة تعضيد ما يسعنا وصفه بـ**الصداقة بين البراهين** وعقد شراكة ذهنية بين الأدلة للوصول إلى المطلوب، وهو ما يقودنا إلى **التكاملية التلقائية**، حيث يشدد ابن تيمية في هذا على أن «دلائل الحق وبراهينه تتعاون وتتعاضد، لا تتناقض وتتعارض»[3]، في قالب منهجي صارم يقر ما يصفه بأنه «حكم علمي لا كلام فيه»[4]، مؤكداً أن «المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط»[5]، وأن «الأدلة الشرعية لا تقدح في جنس الأدلة العقلية»[6]، مع إقراره بأن «أكمل الأمم علمًا المقرون بالطرق الحسية والعقلية والخبرية، فمن كَذَّب بطريقة منها فاته من العلوم ما كذب به من تلك الطرق»[7].

---

(1) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص339.

(2) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص354.

(3) ابن تيمية، درء التعارض، مج 3، ص164.

(4) ابن تيمية، درء التعارض، مج 1، ص625.

(5) ابن تيمية، درء التعارض، مج 1، ص174.

(6) ابن تيمية، درء التعارض، مج 1، ص171.

(7) ابن تيمية، درء التعارض، مج 1، ص198.

ومن مقتضيات الملاءمة الذهنية الفطرية، الركون إلى: **المنطق العقلي التلقائي العام المستقر في الفطر الإنسانية**، والذي تتحقق فيها ملامح **التكاملية السمحة**، من جهتي: البراهين والمناهج، ومن ذلك تحليل المسألة عبر لوازمها الضررورية المترتبة عليها للوصول إلى نتيجة صحيحة مع التوسل بالتحليل اللغوي، ومن التطبيقات على مثل هذا المنطق الذي يسعى ابن تيمية إلى فَطْرنته، ما جاء في السردية الممتعة لمناظرة **عبدالعزيز الكِناني المكي** صاحب «**الحَيْدَة**» مع **بِشر بن غيَّاث المريسي** في مسألة خَلْق القرآن، حيث قال له الكناني: «يا بشر، تسألني أم أسالك؟ فقال بشر: سل أنت، وطمع فيَّ وجميعُ أصحابه! وتوهموا أني إذا خرجتُ عن نص التنزيل لم أحسن أن أتكلم بشيء غيره. قال عبدالعزيز: فقلت: يا بشر: تقول إن كلام الله مخلوق؟ قال أقول أن كلام الله مخلوق.. فقلت له: يلزمك واحدة من ثلاث لا بد منها..»[1]، ويشبه ذلك تعويلُ ابن تيمية على النهج المنطقي المُفَطْرن لـ **أحمد بن حنبل**، حيث يَشدُّه فيه اختصارُه ومباشرته المُنشدَّة إلى الصحة والنجاعة والتكاملية التلقائية[2].

ومن جوانب تشغيل الملاءمة الفطرية لدى ابن تيمية تعويله الكبير على **التحليل اللغوي**[3] في مختلف المسائل، فهو يؤسس لهذا التحليل الذي حَذق فيه تنظيراً وتطبيقاً، عَادًّا إياه أحد أهم الأدوات المنهجية في التعاطي مع المسائل والظواهر، ومن ذلك قوله مثلاً: «والتفريق بين الصفة والموصوف

(1) ابن تيمية، **درء التعارض**، مج 1، ص527، ولكم أن تكملوا المناظرة الماتعة في هذه الصفحة والتي تليها.

(2) انظر مثلاً: ابن تيمية، **درء التعارض**، مج 3، ص91-96، 397-403.

(3) نوقشتْ مسألةُ اللغة عن ابن تيمية من زوايا عديدة، ومن ذلك مناقشة المجاز في اللغة، انظر مثلاً: المطرودري، **المذهب الحنبلي وابن تيمية**، ص100-107.

مستقر في فطر العقول ولغات الأمم، فمن جعل أحدهما هو الآخر كان قد أتى من السفسطة ما لا يخفى على من يتصور ما يقول، ولهذا كان منتهى هولاء السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات[1]»، وقوله: «ويُراد بالمركب في عرفهم الخاص: ما تميز منه شيء عن شيء، كتميز العلم عن القدرة، وتميز ما يرى مما لا يرى ونحو ذلك، وتسمية هذا المعنى تركيباً وضعُ وضعوه ليس موافقاً للغة العرب ولا لغة أحد من الأمم»[2]، مشيراً إلى أن البعض قد يستخدم بعض الألفاظ المُبهمة قصداً بغرض التعمية «فإذا دخل معهم الطالب، وخاطبوه بما تنفر عنه فطرته، فأخذ يعترض عليهم، قالوا له: أنت لا تفهم هذا، وهذا لا يصلح لك، فيبقى ما في النفوس من الأنفة والحميَّة يحملها على أن تُسلِّم تلك الأمور قبل تحقيقها عنده، وعلى ترك الاعتراض عليها خشية أن ينسبوه إلى نقص العلم والعقل»[3]، على أنه دوماً ما يميز بين الأمر اللفظي والمعنى اللغوي[4].

اتضحتْ لنا كثيرٌ من خيوط الحبكة التيمية للفطرة، وبقي ما عساه يجعلها مفتوحة لا مغلقة، مرنة لا جامدة، خلاَّقة لا مقلدة، وهو ما يجعنا نطل على مشهد الشساعة عبر الباحة الموالية.

---

(1) ابن تيمية، درء التعارض، مج 1، ص276.

(2) ابن تيمية، درء التعارض، مج 1، ص272.

(3) ابن تيمية، درء التعارض، مج 1، ص282، وانظر كلاماً مشابهاً في: ج 2، ص71-72.

(4) ابن تيمية، درء التعارض، مج1، ص522. وانظر تحليله العميق لمفهوم الكلام، ص582.

4- الشساعة

4-1 المرونة

4-2 الابتكارية

في المشهد الأخير لسردية الفطرة، لا يتغافل ابنُ تيمية عن الدور البطولي الخلاَّق لـ **الشساعة الذهنية**، ونعني بها تلك الشساعة النابذة للجمود والتقليد، حيث ينص على أن الأمور العقلية «لا تقف على ميزان وضعي لشخص معين، ولا يُقلدُ في العقليات أحدُ، بخلاف العربية، فإنها عادةٌ لقوم لا تُعرف إلا بالسماع، وقوانينها لا تُعرف إلا بالاستقراء»[1].

كون الفطرة عامة تلقائية، فهذا مُفضٍ إلى أقدار من الشساعة الذهنية والنفسية، حيث لا حدود مُضيِّقة لآفاق العقل والنفس، ويقرر ابن تيمية **المرونة الذهنية** في سياقات عديدة، وعلى رأسها بطلان حصر الأدلة: «إن ما ذكروه من حصر الدليل في القياس والاستقراء والتمثيل حصر لا دليل عليه، بل هو باطل»[2]، و«لهذا عدل نظَّار المسلمين عن طريقهم فقالوا: الدليل هو المرشد إلى المطلوب، وهو الموصل إلى المقصود، وهو ما يكون العلم به مستلزماً للعلم بالمطلوب، أو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى علم أو إلى اعتقاد راجح.. ثم الضابط في الدليل أن يكون مستلزماً للمدلول، فكلما كان مستلزماً لغيره أمكن أن يستدل به عليه.. ثم إذا كان اللزوم قطعياً كان الدليل قطعياً، وإن كان ظاهراً - وقد يتخلف - كان الدليل ظنياً»[3]،

---

(1) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص68.

(2) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص205؛ **مجموع الفتاوى**، المنطق، مج 9، ص153.

(3) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، المنطق، مج9، ص156-157؛ **الرد على المنطقيين**، ص294-297.

مشيراً إلى أنه «إذا اتسعتِ العقولُ وتصوراتُها، اتسعتْ عباراتُها، وإذا ضاقتِ العقولُ والعبارات والتصورات، بقي صاحبهُا كأنه محبوس العقل واللسان، كما يُصيب أهل المنطق اليوناني: تجدهم من أضيق الناس علماً وبياناً وأعجزهم تصوراً وتعبيراً»[1].

وفي ضوء ما سبق، نجده يقرر بثقة تامة أن «إثبات الصانع ممكن بطرق كثيرة»[2]، وتشديده على أن «الآية والعلامة والدلالة على الشيء يجب أن تكون ثبوتها مستلزمة لثبوت المدلول الذي هي آية له وعلامة عليه، ولا تفتقر في كونها آية وعلامة ودلالة إلى أن تندرج تحت قضية كلية..»[3]، ولكي يخفف من الآثار السلبية المحتملة لهذه المرونة ويحد من اندلاقها اللامحدود مع سعيه لمراعاة السياق، فإنه يقرر أن «المستدل بدليل ليس عليه أن يذكر كل ما قد يخطر بقلوب الجهال من الاحتمالات وينفيه، فإن هذا لا نهاية له، وإنما عليه أن ينفي من الاحتمالات ما ينقدح، ولا ريب أن انقداح الاحتمالات يختلف باختلاف الأحوال»[4].

ومن جوانب التشسيع الذهني لدى ابن تيمية في نهجه المُفطِرن للعلم والمنهج، أنه يُكلف الحواسَّ بأن تلعب دوراً ارتكازياً في حكاية المعرفة، حيث يعدها مصدراً مباشراً لمعرفة معنية تلائمها، دونما أقل حاجة إلى التوسل بمبحث الحد المنطقي العقيم، إذ هو يعهد للحواس الظاهرة بأن تتولى تكوين التصورات حيال الطعم والرائحة واللون والملمس، وللحواس

---

(1) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، المنطق، مج 9، ص158.

(2) ابن تيمية، **درء التعارض**، مج 2، ص72.

(3) ابن تيمية، **درء التعارض**، مج 2، ص91. وانظر: **مجموع الفتاوي**، المنطق، مج9، ص142-143.

(4) ابن تيمية، **درء التعارض**، مج 2، ص117.

الباطنة بأن تشتغل على بناء تصورات وجدانية داخلية مثل الجوع والشبع، والفرح والحزن، والحب والبغض، واللذة والألم، والإرادة والكراهية، والعلم والجهل «وهذه التصورات جميعها غنية عن الحد»[1].

يشدد ابنُ تيمية بكل حسم على أن الفطرة تمجُّ التقليدَ وتعافُ الجمودَ، فهو يقول في توصيف بعض الطرق المنطقية اليونانية: «لو كان هذا فطرياً، كانت الفطرة تدركه بدون التقليد، كما تدرك سائر الأمور الفطرية»[2]. ومن أجل ترسيخ مبدأ **الابتكارية الذهنية** يعمد إلى ما يمكن وصفه بـ **تفتيت المعقول إلى معقولات**[3]، لتكون الفطرة سُلّمًا إلى نوع من **الشساعة البرهانية**، حيث يقرر مثلاً أنه «إذا أبطلنا ما عارض السمع، إنما أبطلنا نوعاً مما يُسمى معقولاً، لم نبطل كل معقول، ولا أبطلنا المعقول الذي عُلِم به صحة المنقول»[4]، مع إقراره بوجود حدود للعقل: «ويعلم أن عقله قاصر»[5]، ولتأكيد الحدود العقلية، يقرر «أن الرسل لا يخبرون بمحَالات العقول بل بمحَارات العقول، فلا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه، بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته»[6].

وفي لفتة بديعة، يقودنا ابن تيمية إلى استغلال الأدلة والانتفاع منها حتى لو كان جزءٌ منها باطلاً، فهو يقرر بأنه لو بطل قسمٌ من أقسام الدليل

---

(1) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص 52-53.

(2) ابن تيمية، **مجموع الفتاوي**، المنطق، مج 9، ص100، الرد على المنطقيين، ص319.

(3) انظر: ابن تيمية، **درء التعارض**، مج 1، ص133.

(4) ابن تيمية، **درء التعارض**، مج 1، ص193-194.

(5) ابن تيمية، **درء التعارض**، مج 1، ص170.

(6) ابن تيمية، **درء التعارض**، مج 1، ص175.

مع صلاحية أقسام أخرى منه لكان سائغاً لنا استخدام الأجزاء السليمة من الدليل، وأما «إذا بطلت مقدمة الدليل بطل»[1]، وكأن في هذا نوعاً من **الصيانة الاستدلالية**، أي صيانة الأدلة بعدم هدرها عبر المحافظة على الأجزاء السليمة منها وتقويتها بأدلة أخرى، وفي هذا تعضيد للابتكارية الذهنية، ولو كان ذلك عبر **تدوير** ما يصلح من براهيننا وطرائقنا المنهجية، لتصنيع ما عساه يسعف في البرهنة والاستقراء والاستنتاج.

في تحليلنا للنص التيمي، نجد بأن ابن تيمية يجهد بكل قوة إلى فطرنة العلم والمنهج، من أجل تخليصهما من شوائب الجمود المنطقي وحبائل التقييد البرهاني، ومن ذلك على سبيل المثال نقده الصارم لمبحث الحد (التعريف) وإبطاله لخرافة أن الحد يعكس ماهية الشيء أو جوهره أو حقيقته[2]، مشدداً على أن زعمهم بأن التصور للقضايا غير البديهية لا تنال إلا بالحد إنما هو «قضية سالبة، لا بديهية، فمن أين لهم ذلك! وإذا كان هذا قولاً بلا علم، كان في أول ما أسسوه القولُ بلا علم. فكيف يكون القول بلا علم أساساً لميزان العلم [المنطق]»، ومشيراً إلى أن الأمم والجماعات العلمية لا تحتاج لبناء تصوراتها حيال العالَم والعلم الذي يشتغلون عليه إلى هذا المبحث، ولم يفوِّت ابنُ تيمية هذه الفرصة السانحة، حيث مارس نقداً ساخراً بتعريفهم التقليدي الأشهر للإنسان من أنه «حيوان ناطق»، ومثله تعريف الشمس، إذ لم يسلم من اعتراضات وإشكاليات كثيرة[3]. ويلفتْ أنظارَنا ابنُ تيمية إلى مسألة مهمة، حيث يقرر أنه «ثابت في جميع الحقائق أن مطلقها متصور

---

(1) ابن تيمية، **درء التعارض**، مج 2، ص162.

(2) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص56-67؛ **مجموع الفتاوى**، مج 9، المنطق، ص173-174.

(3) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص49-50، 70-72.

بلا حد»[1]، وفي هذا انعتاق من إسار التعريفات المقيدة لفكرنا والمُنضِبة لخيالنا[2].

في هذا السياق التقويضي، نسف ابن تيمية أحد أهم الأسس المرجعية للآخر البعيد، وهو ما يمكن وصفه بـ **التعريف الجامد (الاستاتيكي الأيقوني)**، الذي يجمِّد الحركةَ العلمية والاجتهادات البحثية من جراء الزعم بالوصول إلى التعريف الجامع المانع، الموصِّل زعماً إلى حقائق الأشياء، مُبقياً على وظيفة ديناميكية واحدة للتعريف، وهي وظيفة التوصيف الاجتهادي للشيء المُعرَّف، أي أن التعريف يشبه عملية التسمية للمسمى[3]، وهو ما يفتح آفاق الاجتهاد والابتكار في وصفنا للعالَم المحيط بنا، مما يجعلنا نتقدم دوماً للخلوص إلى تعريفات أكثر دقة للأشياء والظواهر المبحوثة وفق تقدم حركة العلم ذاته وتطور ملاحظاتنا، كما أنه نسف بالصرامة ذاتها مبحث القياس (البرهان)، حيث مارس تشسيعاً للبرهنة، متفلتاً من ضيق القياس اليوناني الرتيب (قياس الشمول)، ومؤكداً شساعة الاستدلال والبرهنة بأنواع أخرى عديدة من القياس (مثل قياسات: التمثيل والأولى والتعليل

---

(1) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص128.

(2) هذه المسألة، تذكرنا بمقولة أحد المفكرين الغربيين «القتل بالتعريف».

(3) المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية**، ص20، 369. وتجدر الإشارة إلى أن ثمة جهوداً سابقة في نقد التعريف الأرسطي الماهوي كما في الأدبيات اليونانية والعربية الإسلامية، وانظر مثلاً: عفاف الغمري، **المنطق عند ابن تيمية**، القاهرة: دار قباء، ط1، 2001، ص67-128؛ فؤاد، **ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي**، ص155-158؛ وانظر أيضاً: حلاق، **ابن تيمية ضد المناطقة اليونان**. ص115-129، وانظر الدارسة المتخصصة المعمقة الحديثة: حمّو النقاري، **فلسفة ابن تيمية المنطقية**، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، 2021، الفصل الثالث.

والدلالة)[1]، ومقرراً الشساعة البرهانية المؤسَّسة على «مبدأ اللزوم»[2]؛ الموسع للاجتهاد الاستدلالي والابتكار المنهجي، عبر التقرير بـ: «أن المطلوب هو العلم، والطريق إليه هو الدليل، فمن عرف دليله عرف مطلوبه، سواء نظمه بقياسهم أم لا، ومن لم يعرف دليله لم ينفعه قياسهم.. إن الحقيقة المعتبرة في كل برهان ودليل في العالَم هو اللزوم، فمن عرف أن هذا لازم لهذا، استدل بالملزوم على اللازم، وإن لم يذكر لفظ اللزوم ولا تصور معنى هذا اللفظ. بل من عَرف أن كذا لابد له من كذا، وأنه إذا كان كذا كان كذا، وأمثال هذا، فقد عَلِم اللزوم»[3].

ويؤكد ما سبق بالقول: «إن العلم التصديقي أو التصوري أيضاً لا ينال بدونه [أي: الحد والقياس]، فهم ادعوا أن طرق العلم على عقلاء بني آدم مسدودة إلا من الطريقتين اللتين ذكروهما من الحد وما ذكروه من القياس.. وكل هذه الدعاوى كذب..»[4]، «وقد تبين بما تقرر، فساد ما ذكروه في المنطق من حصر العلم: مادة وصورة، وتبين أنهم أخرجوا من العلوم الصادقة أجلّ وأعظم وأكثر مما أثبتوه، وأن ما ذكروه من الطرق إنما يفيد علوماً قليلة خسيسة، لا كثيرة ولا شريفة..»[5]. وللتأكيد على هشاشة

---

(1) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص157-164، 193-202، 398؛ **مجموع الفتاوى**، مج9، المنطق، ص187-188. وللمزيد حول ذلك، انظر التحليل المعمق لوائل حلاق في كتابه: **ابن تيمية ضد المناطقة اليونان**، ص81-89، وفي مواضع شتى من الكتاب. وانظر أيضاً العمل الرصين في: الغمري، **المنطق عند ابن تيمية**، ص225-322، وكذلك: النقاري، **فلسفة ابن تيمية المنطقية**، الفصل الثالث.

(2) انظر مثلًا: ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص235-237.

(3) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مج 9، المنطق، ص211-212، 189.

(4) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مج 9، ص174.

(5) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مج 9، ص252.

مبحثي الحد والقياس، يقرر ابن تيمية أن «كل ما يسمونه تصوراً يمكن جعله تصديقاً، وما يسمونه تصديقاً يمكن جعله تصوراً»[1]، وذلك لكونه مجرد تحكم وضعي ساذَج، لا أساس صحيحاً، ولا ناجعاً له.

(1) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص401.

الفصل السادس:

مَنْهَجَة النموذج التيمي للفطرة

منهجية النموذج التيمي للفطرة

«التوحيد بتأكيده على وحدانية الله تعالى المطلقة، يؤكد على وحدة مصادر الحقيقة»

إسماعيل الفاروقي

1- النموذج في سياق منهجي معاصر

1-1 نجاحات وخيبات منهجية

تطورت المنهجية العلمية في العلوم الإنسانية في القرن العشرين بشكل كبير ومتنامٍ، حيث شهدتْ أدبياتُها تنظيرات عديدة جيدة، ومن بينها ما يتعلق بتأسيس العلم وهيكلته وأبنيته المفاهيمية والمنهجية، والتمييز بين العلم واللاعلم أو ما يُعرف بـ مسألة الحد المائز أو الفاصل[1]، وذلك في مستويين من التنظيرات: (1) فلسفة العلم (الإبستمولوجيا)، (2) مناهج البحث، ويعد المستوى الأول مُؤَسِّساً للثاني ومُشرِعِناً له، وعليه يدور رحى التأثير الأكبر.

---

(1) Demarcation Criterion. يقرر كارل بوبر - وهو محق - أن مشكلة الحد المائز هي القضية الأبرز في نظرية المعرفة، انظر: كارل بوبر، **منطق الكشف العلمي**، ترجمة: محمد البغدادي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2006، ص69. لمعالجة هذه المسألة في ضوء الفكر العربي الإسلامي، انظر: البريدي، **كينونة ناقصة**، ص122-128، وانظر أيضاً: عبدالله البريدي، عبدالله الشبيلي، **الحد المائز بين الدين والفلسفة والعلم: إطار إبستمولوجي مقترح**، المجلة السعودية للدراسات الفلسفية، ع3، س1، مارس - أبريل 2022.

ومع ذلك، فإنه يمكن القول في الوقت ذاته، بأن ثمة ثغرات وعثرات كبيرة في هذه التنظيرات، وبالأخص في المستوى الإبستمولوجي، ومن أخطر ذلك محاكاة بعض التنظيرات لفلسفة العلوم البحتة أو الطبيعية، لدرجة أن شطراً كبيراً منها وقع - إن بوعي أو بغيره - في فخ العِلموية الزاعمة «الوصول» إلى الحقائق «كما هي»[1]، حيث تأثرتْ بعضُ المناهج بالنزعة الوضعانية المتطرفة، فمالتْ نحو إلباس العلوم الإنسانية ما لا يُلائمها، فبالغتْ في تطبيق المناهج الكمية والتجريبية بقوالب صارمة وحتمية صلبة، لا تتناسب البتة مع طبيعة الموضوعات التي تعالجها العلوم الإنسانية، إذ هي موضوعات تستلزم درجات كافية من المعالجة المعمقة من جهة، والفضفاضة من جهة ثانية، وذلك نابع من الطبيعة الروحية والثقافية والاجتماعية للإنسان، التي يتعذر فهمها بدقة متناهية من كل وجه، مع اصطباغها بتغير دائم في بعض جوانبها وأشكالها وأنساقها، وتأثرها بعوامل كثيرة متداخلة ومعقدة ومبهمة.

وحتى لا أطيل في هذا المسار المنهجي الذي هو من حيث الأصل خارج نطاق معالجتنا، أثوب إلى مسألتنا الجوهرية في هذا الفصل، والمتعلقة بفكرة موضعة النموذج في سياق منهجي معاصر، فأشيد بنجاح التنظيرات في العلوم الإنسانية في تشييد أبنية مفاهيمية ومنهجية خاصة بالنموذج أو النظرية العلمية بما يخلق منها بناءً علمياً ذا قدرة تفسيرية جيدة. وأنا أذهب في هذا السياق إلى أن النموذج والنظرية مترادفان، فإذا عبَّرتُ بالأول قصدتُّ الثاني، والعكس صحيح أيضاً. على أن البعض يفرِّق بين النموذج

---

(1) أو الشيء في ذاته وقد سماه كانط بـ **النومين**، مقابل **الفينومين** الذي يعكس ظاهر الشيء فقط، لا حقيقته. وهذه الفكرة قديمة، وإن ظن البعض خطأ أنها له. فقط هو الذي أشهرها عند كثيرين من جراء استخدامه لهذين المفهومين الرشيقين في سياق نظرية المعرفة أو فقه العلوم.

والنظرية، ويجري هذا التفريق في مسارات مفاهيمية عديدة، ولعل من أهمها جعل النموذج في مستوى أعلى من النظرية، إذ إنه يشكل الإطار الحاكم للنظرية، وهو يشبه هاهنا مفهوم النموذج الإرشادي أو القياسي أو ما يُعرف بـ البارادايم، والحديث في هذا يطول، ويُطلب في مظانه.

كيف نموضع نموذجنا التيمي للفطرة في سياق منهجي معاصر؟ طلباً للاختصار، سأجيب عن هذا السؤال الكبير عبر سردية مقتضبة ولعلها تكون ملائمة لغير المتخصصين أو لغير المتعمقين في قضايا المنهج، مع وضع إشارات منهجية تأسيسية للمتخصصين أو لمن يروم أن يكون منهم في مستقبل الأيام بشكل أو بآخر، وذلك وَفق ما أراه متناغماً مع إطارنا الثقافي العربي الإسلامي، ومستجيباً لإشكالياته وتحدياته، وناهضاً بتطلعاته وفرصه.

هنالك تعاريف كثيرة للنموذج أو للنظرية في الأدبيات المتخصصة، لدرجة يُقال بأن ثمة تعاريف بعدد المنظِّرين[1]. لا يهمنا تتبع هذه التعاريف في هذا المبحث المختصر، مما يجعلني أقدم تعريفاً مقترحاً للنموذج أو للنظرية، حيث إنه: «إطار تصوري يتوسل بمنهجية استنتاجية أو استقرائية أو مركَّبة، يوصل إلى بناء مفاهيم: محورية متسقة دقيقة، من شأنها بلورة: افتراضات أو تعميمات أو قوانين؛ تمكِّن من الوصف أو التفسير أو التبنؤ أو التحكم بظاهرة أو أكثر».

النموذج (النظرية) ليس مستقى بقالب تلقائي من البيانات أو النصوص أو التجربة، إذ هو في حقيقته نسيج من الواقع والخيال الملائم، وهذا ما يجعل فيه وثبة فكرية كما تثب الفكرة المعمارية من ذهن المهندس إلى أرض الواقع،

(1) انظر مثلًا هذا الكتاب الرصين: مصلح الصالح، بناء النظرية الاجتماعية، الرياض: جامعة الملك سعود، ط1، 2011، ص 55-63.

فتصير قصراً مشيداً. يشكل النموذج قمة البناء العلمي وغايته، حيث يعد النموذج تتويجاً لمسيرة بحثية طويلة، يقطعها الباحثُ فكرةً فكرةً، ومرحلةً مرحلةً، إذ إنه يبدأ بتجميع أفكاره حول الموضوع أو الظاهرة المبحوثة ليشكل تصوراً ما حوله، ثم يشرع بجمع بيانات عنها، ثم يجهد لتحليلها والخلوص إلى نتائج أولية، ثم يعاود جمع بيانات إضافية فتحليل لها وخلوص إلى نتائج أكثر نضجاً وعمقاً، وهكذا في مسار تتوالى حلقاتُه، إلى أن يصل إلى نتائج معمقة متماسكة ملائمة. وقد تُوصله هذه النتائج إلى تشييد نموذج أو نظرية علمية. وهذا يشبه من يحلم ببناء بيت، فيجمع أفكاراً ومالاً، ويراكم ذلك، ويجهد في العمل والمراكمة، ليظفر أخيراً بمراده، فعلى قدر أهل العزم تأتي العزائم، وتأتي على قدر التنظيرات النظريات.

بجانب ما ذكرناه مفصلاً في الفصل الرابع حيال خطوات تأسيس النموذج العلمي، لعل التوصيف السابق يعيننا على مزيد من الفهم لكيفية الخلوص إلى نموذج علمي، وفق خطوات منهجية يأخذ بعضها بأعناق بعض، بما يوصلنا إلى المحطة المقصودة: النموذج أو النظرية العلمية المنشودة.

لبناء النموذج أو النظرية العلمية العديد من المداخل المنهجية المقترحة في الأدبيات، ومن بين هذه المداخل ما باتت تُعرف بـ **النظرية المُجذَّرة** Grounded Theory. ويمكن لنا استخدام مفهوم «النموذج المُجذَّر» Grounded Model لكوننا استخدمنا مفهوم النموذج عِوض مفهوم النظرية. كثيرون منا ينتظرون ورود مثل هذا المفهوم (=النموذج المجذر) في الأدبيات الغربية لكي يكون «مفهوماً مشروعاً»، وهذا من البؤس المنهجي، أو لنقل من الرق المنهجي أو الفلسفي، فمن هذا حاله فليكاتب سيده!

1-2 نحو تقشير النموذج المجذَّر

نظراً لكون العمل الذي قمتُ به في هذا الكتاب حيال النموذج التيمي للفطرة هو مشابه للممارسة المنهجية في النموذج (النظرية) المجذر في جوانبها الرئيسة، فإنه من الجيد الاستعراض الخاطف لأهم أبعاد هذه المنهجية، فما هي ومتى بدأت وكيف؟ وفي خضم الاستعراض سنوضح مُرادي من فكرة تقشير النموذج المجذر[1].

ما النموذج المجذَّر؟ ثمة من يشير إلى أنه ذلك النموذج الذي يُصاغ بقالب «استقرائي» حيال ظاهرة مبحوثة، والمتسم بـ المطابقة والفهم والعمومية والضبط، بما يمكِّن من ابتكار مفاهيم ومداخل جديدة للتوصيف والتفسير والتنبؤ والتحكم بهذه الظاهرة؛ عبر جمع البيانات الثرية وترميزها وتحليلها والتحقق منها بطريقة منهجية دقيقة[2]. ويمكننا تتبع ظهور هذه المنهجية عبر إضاءة أبرز المحطات التاريخية.

---

(1) فكرة التقشير تعني أن يعمد الباحث إلى تقشير الفكرة أو المنهجية أو النظرية من مضمونها الديني أو الفلسفي أو الثقافي أو اللغوي الذي لا يتفق مع مرجعيتنا العربية الإسلامية، لتعكس من ثمَّ إطاراً عاماً خالياً من الحمولة التي تخص الآخر. وقد يُعبِّر البعض عن هذه الفكرة بـ الصورنة، وصورنة على وزن فعلنة، وهي مشتقة من تعبير الصوري في مبحث المنطق الصوري، حيث تذهب الفكرة «السائدة» إلى أن هذا المنطق اليوناني هو خالٍ من المضمون، مما يجعله صالحاً للاستخدام في أي موضوع أو مضمون. على أنني لا أتفق مع مسألة خلو هذا المنطق من المضمون، وهذه مسألة عالجها بعمق شديد ابن تيمية، كما أشرتُ إلى شيء من هذا سابقاً. وقد فضلتُ استخدام التقشير للسبب المذكور آنفاً. وللمزيد، انظر: **كينونة ناقصة**، ص347-353.

(2) انظر مثلًا: ستراوس، كوربن، **أساسيات البحث الكيفي**؛ جولييت كوربن؛ وأنسلم ستراوس، **أساسيات البحث النوعي**، ترجمة: عبدالرحمن المحارفي، الأحساء: جامعة الملك فيصل، 2016.

في عام 1965م، نشر بارني جليسر Glaser (ذهنيته الأصلية: كمية) وأنسليم ستراوس Strauss (ذهنية الأصلية: نوعية) كتابَهما بعنوان: «إدراك الموت» Awareness of Dying، ونظراً لأنهما وجدا أسئلة كثيرة عن كيفية الوصول إلى النتائج، فقد قررا الإجابة عن ذلك بكتاب منهجي متخصص، فظهر كتابُهما «اكتشاف النظرية المجذرة» The Discovery of Grounded Theory في 1967. وقد استفادا من بعض الأطر الصارمة للبحث الكمي في طرح النظرية المجذرة في نسختها الأولى، أي أن الطرح الأولي لهذه المنهجية قد تأثر بالمد العِلموي (من جراء الوضعانية).

وبعد فترة من الزمن في العمل معاً والتنظير سوياً، تعمَّق الخلاف بينهما، حيث نشر كلٌّ منهما كتاباً مستقلاً، يعبِّر كلٌّ واحد فيه عن وجهة نظره وتحيزاته الإبستمولوجية، ثم تطور المشهد بعد ذلك، لنكون إزاء باقة من المدارس المتشاكسة في سياق النظرية المجذرة، ومن أهمها[1]:

- **ما بعد الوضعانية** Postpositivism (الساعية إلى «الاقتراب» إلى الحقائق، لا «الوصول» إليها كما في الوضعانية). نشر ستراوس مع جوليت كوربن Corbin كتابهما: Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques (1990)، منحازين إلى ما بعد الوضعانية (لكونهما من أصحاب الذهنية النوعية).
- **الوضعانية**. نشر جليسر كتابه Basics of Grounded Theory (1992)، منحازاً إلى القالب الوضعاني (من جراء ذهنيته الكمية)، وراداً على ستراوس وكوربن.

---

(1) انظر مثلًا:

Goulding, C. (2002), Grounded Theory, London: Sage, 1st ed.
Age, L. (2011). Grounded Theory Methodology: Positivism, Hermeneutics, and Pragmatism. The Qualitative Report, 16(6), 1599-1615

- **البنائية**. تعمَّقتْ في الجانب النوعي، كاثي تشارماز Charmaz، حيث أسستْ نسخة أقرب إلى الفلسفة البنائية عبر كتابها Constructing Grounded Theory (2006)، مقررة بأنه يتعذر بناء نظرية اعتماداً على رؤية الباحث ذاته (النظرية ليست جاهزة للالتقاط)، وإنما هي شراكة بين الباحث والمبحوثين.

- **النسوية**. ظهرتْ نسخة للنظرية المجذرة بقالب نسوي!، عبر طروحات جوديث ويست Wuest، واستخدم منهجها في مجالات عديدة مثل: التمريض.

بعد استعراض هذه المحطات التاريخية، أشير إلى مسألة جوهرية، وهي أننا لسنا معنيين إطلاقاً بتفاصيل هذه المدارس المنهجية الغربية ولا بمضمونها الفلسفي ولا بمشاكساتها الإبستمولوجية، فالنهج الإبداعي الناجع الذي نؤمن به ونحرض عليه هو السعي إلى تقشيرها (صورنتها) والإفادة من إطارها المنهجي العام، دون التورط بالمناهج أو المعارك الإبستمولوجية والفلسفية، فهي تخص منتجيها فقط، ولا ناقة لنا فيها ولا جمل.

ويتخلق هاهنا سؤال جوهري: **هل نشهد تأسيس مدرسة في النموذج أو النظرية المجذرة ملائمة لإطارنا الثقافي العربي الإسلامي ومحققة لتطلعاته واحتياجاته؟** هذا ما يجب أن تؤول إليه الأمور، إذ يعد ذلك مظهراً لـ العافية المنهجية والأنفة الثقافية الواجبة[1].

أغلب الأدبيات المتخصصة تشير إلى أن النموذج المجذر (النظرية المجذرة)

---

(1) ثمة اهتمام جيد في الآونة الأخيرة، وهو اهتمام يبعث على الأمل. ومن ذلك أنني أشرف على رسالتي دكتوراه لطالبين نجيبين توسلا بالنظرية المجذرة منهجاً لهما، وهما: عبدالله الشبيلي، وجدان الأصقه، وقد يلحق بهما ثالث ورابع وهكذا. وعلى أمثال هولاء تُعقد الآمال العريضة.

تعتمد على منهج الاستقراء فقط، وبعضها تجعل للمنهج الاستنتاجي دوراً هامشياً في مرحلة ما، وفي هذا تضييق لواسع، ولذا فلا نقر ذلك ولا نرى له مسوغاً، إذ هي نتاج معارك إبستمولوجية في الأدبيات الغربية، وهي ذات نفس جدلي عقيم في أغلب أحواله، مع نزعة تطرف وإقصاء، إذ يندر فيها الاعتدال والتوازن والتكامل.

اعتراضنا على تهميش المنهج الاستنتاجي هو شكل من أشكال التقشير الذي يجب ممارسته في السياقات الموجبة، حيث نعمد إذ ذاك إلى إفراغ الفكرة المنهجية من مضمونها الفلسفي غير المقبول أو غير الناجع، ليبقى لنا الجانبُ المنهجي المحايد (الصوري أو الشكلي)، الذي نخضعه هو الآخر للمراجعة والتمحيص، فنصوغه ونطوره وفق ما نراه محققاً للغاية المنهجية والبحثية المنشودة.

إذن، لا نقبل - بموجب منهج التقشير - حبس النموذج المُجذَّر داخل جدران الاستقراء، حيث يمكن تصور بناء نموذج مجذر اعتماداً على منهج استنتاجي صِرف، كما في نموذجنا التيمي للفطرة، بل إننا نذهب إلى ما هو أبعد من هذا، حيث نرى بأن المنهج الاستنتاجي هو الأقرب والأكثر فعالية في استخراج كنوز تراثنا العربي الإسلامي، حيث يتأسس المنهج الاستنتاجي على تحليل نصوص دينية (القرآن والسنة) أو نصوص ثرية في المدونة التراثية الثرية، سواء أكانت في الحقول الدينية أو اللغوية أو الإنسانية أو الأدبية، والسعي لاستخلاص مفاهيم جديدة أو تطوير أو إثراء مفاهيم قائمة؛ من شأنها الإسهام في تشييد نموذج علمي جديد.

ومع تقريرنا لأهمية المنهج الاستنتاجي، إلا أننا وكما تعلمنا من النموذج التيمي القائم على فكرة الصداقة المنهجية والشراكة البرهانية، نعاود التأكيد على أنه يمكن أن يتعاون المنهجان: الاستنتاجيُّ والاستقرائيُّ، ويتعاضدان

في البناء والتشييد للنموذج (النظرية)، وهذا ما نشدد عليه دوماً، فالتكامل المنهجي يغني ويقوي ويُشسِّع، ويمكن أن يكون هذا التعاون والتعاضد بأساليب شتى، من حيث الوزن والتعاقب، وذلك كما يلي:

- وزن متساوٍ للاستقراء والاستنتاج، مع أسبقية أحدهما على الآخر لمقتضى منهجي.
- وزن متساوٍ للاستقراء والاستنتاج، مع تزامنية لكلا المنهجين في التطبيق لمقتضى منهجي.
- وزن غير متساوٍ، مع هيمنة أحدهما على الآخر لمقتضى منهجي، في سياق متعاقب.
- وزن غير متساوٍ، مع هيمنة أحدهما على الآخر لمقتضى منهجي، في سياق متوازٍ.

3-1 مهارة أساسية للنموذج المُجذَّر

بغض النظر عن المنهج المستخدم أكان استقرائياً أم استنتاجياً أم هجيناً، بوزن متساو أو غير متساو، بتعاقب أم بتوازٍ، فإن النموذج المجذر ينبني على مهارة أساسية، لا غنى للباحث عنها، ولقد سبقتْ منا الإشارة إليها، وهي ما يُعرف بـ**الحساسية المفاهيمية / التنظيرية / النظرية**.

وهي صفة ذاتية لدى الباحث مصحوبة بوضوح رؤية، وقدرة على إعطاء معانٍ للبيانات، وفهم شامل لأجزاء الصورة وغايتها، ومهارة فائقة في التقاط البيانات والمفاهيم الأكثر أهمية، بما يُعين على توليد المفاهيم الجديدة، التي تعد لبنة أساساً في بناء النموذج المجذر. ومن أهم مصادر هذه الحساسية لدى الباحث، ما يلي:

- التجربة البحثية التراكمية، ويتضمن ذلك الفهم الجيد للأطر المنهجية في أبعادها التنظيرية والتطبيقية على حد سواء.
- الاطلاع على الأدبيات والنظريات والمفاهيم ذات الصلة بالموضوع المبحوث، حتى تلك التي قد تبدو بعيدة أو غير مباشرة، إذ إن في بعضها مفتاحاً أو بوصلة لمسارات جيدة.
- الدأب التحليلي، والتفاعل والتجربة الشخصية حيال الموضوع المبحوث.

ثمة سؤال جوهري، يتعين علينا التفكير فيه ملياً، ومفاده: **كيف يمكن إحداث الموازنة بين إبداعية الحساسية وعلمية البناء؟** تمثل الحساسية المفاهيمية/ التنظيرية أحد أهم مظاهر الإبداع في النموذج المجذر، لكونها تمكّن الباحث من رؤية الظاهرة والبيانات بقوالب جديدة أو من زوايا جديدة. وهنا نتذكر لوحة جميلة لألبرت أينشتاين نقش فيها النظرية (النموذج): صياغة نظرية جديدة ليست هدماً لكوخ حقير وبناء ناطحة سحاب عوضاً عنه، وإنما هو تسلق لجبل عالٍ، بما يمكّن من رؤية آفاق ومسالك جديدة تصل بين بقاع كنا نظنها متعذرة![1]

سؤالنا السابق يدفعنا إلى التفكير في كيفية معالجة إشكالية الوفاء بمتطلبات: حرية الإبداع وانتظامية العلم، على نحو يفضي بنا إلى الخلوص إلى حقائق ونتائج ونماذج/ نظريات جديدة، في ذات السياق الذي نحقق فيه التراكم المعرفي المنشود وفق التراكمية الملائمة، فتزداد قدرتُنا على التوصيف والتفسير والتنبؤ والتحكم بالموضوعات والظواهر المبحوثة؛ وفق إطارنا الأخلاقي والثقافي. وهذه مهمة ليست يسيرة، ولذا فسأكتفي بالإشارة

---

(1) قنصوة، فلسفة العلم، ص204.

إلى بعض ما يُستعان به في هذا الخصوص من خطوات منهجية مُعينة على الاستبصار والتوازن معاً. لتحقيق ذلك يمكن للباحث أن:

- يوجِّه لنفسه بعض الأسئلة أثناء العمل التحليلي ومنها: ماذا تقول البيانات أو النصوص فعلاً؟ هل ما توصلتُ إليه هو ما تُظهره البيانات أو النصوص أم أنها ذات بعد ذاتوي؟[1]
- أن يحافظ الباحث على موقف الشك حيال ما توصل إليه، فينظر إليها على أنها أشياء أو نتائج مؤقتة، حتى تُؤيد أو تُرفض، فجميعها إذن بحاجة إلى تحقق من البيانات أو النصوص ذاتها (حتى لا نقع في فخ الذاتوية من باب التحقق أو البرهنة).
- إتباع الإجراءات البحثية بصرامة ودقة وانتظام، والتفطن إلى أن «الصدفة تفضِّل العقل المتأهب فقط»، كما يقول باستير.

(1) لم أقل ذاتي، بل ذاتوي، وفي هذا إشارة إلى الانحراف عن منهجية العلم في ممارسة البعض، فنحن لسنا ضد الذاتية بل هي ضرروية في العمل البحثي النوعي الرصين ذي النزعة الإبداعية، ولكننا نؤكد حقيقة أن الممارسة المنهجية العلمية تتطلب الاغتراف من البيانات أو النصوص المبحوثة والبناء عليها، لا أن تكون النتائج مُنتزعة من وجهات النظر الخاصة للباحث، وكأنه يكتب نصاً يُعبِّر فيه عن آرائه الخاصة. ثمة فارق كبير إذن بين: ذاتي وذاتوي.

2- الأبنية المنهجية للنموذج

لكي يكتمل تصورُنا لبناء نموذج علمي من الناحية المنهجية من جهة، ويزيد فهمُنا للخطوات المنهجية التي قمنا بها فعلياً في بناء النموذج التيمي للفطرة كما في الفصلين الماضيين من جهة ثانية، وبما يمهد الطريق من جهة ثالثة إلى الانتقال إلى خطوة أكثر تقدماً في مسار تفعيل هذا النموذج التيمي في سياق منهجي تطبيقي معاصر وهذا هو بيت القصيد، فإنه يتوجب علينا المرور وإن بسرعة على جملة من المفاهيم والأفكار التأسيسية، والتي نضعها في عناصر متسلسلة.

النموذج (النظرية) يحشد الوقائع والمفهومات والفروض والقوانين في **سياق ملتئم واحد**، يمكّن من واحد أو أكثر مما يلي: الوصف، التفسير، التنبؤ، والتحكم. وهذا ما رام فعله نموذجنا التيمي، حيث جهد لأن يعكس إطاراً تكاملياً للفطرة كما هي عند المنظِّر ابن تيمية، وبما يُعين على تحصيل الفوائد المترتبة على تشييد أي نموذج أو نظرية علمية، ومن ذلك بلورة فروض أو قوانين كما سنرى في جزء لاحق. النموذج (النظرية) كما بينا يتضمن في العادة أربعة مكونات، ويمكن تناولها باختصار وفق العناصر التالية.

2-1 الوقائع

الوقائع هي جمع واقعة أو وقعة أو وقيعة. ما يحدث. وهي مأخوذة من وقعة الطير: أن يسكن بعد الطيران. الوقائع تشكِّل المادة الخام للبحث العلمي، ويجب أن نميز بين نوعين من الوقائع[1]:

- **الوقائق الغُفل**: هي معطيات مخلوطة بغيرها ومنسحقة بكم من التفاصيل غير المهمة.

---

(1) انظر: قنصوة، فلسفة العلم، ص177-185.

- **الوقائع العلمية**: هي المعطيات المستحقة للالتقاط من قبل الباحث، حيث يجردها ويصفيها ويحللها ويصنفها ويفككها ويركبها ويؤسس لها الروابط مع المعرفة عبر التفكير والخيال، تماما كما فعل نيوتن مع تفاحته. إنها التقاط الوحدة في المتنوع والمتماثل في المختلف، ثم إعادة تأليفه في صياغة علمية متماسكة.

لاحظوا أن التمييز بين الوقائع الغفل والعلمية يقودنا إلى مبحث محوري، وهو مبحث التحيز Bias، وهنا نستدعي ما يقوله صلاح قنصوه في سياق تحليلي يُشابه ما نحن بصدده، حيث يشدد على أنه: «**ليس ثمة بحث على الإطلاق لا يقوم دون تخير وتنخل لمادتة**»[1]، ويعد عبدالوهاب المسيري من أكبر المنظرين وأعمقهم في هذا المبحث، وقد خلَّف تراثاً غنياً[2].

وبعد هذا التوضيح لمفهوم الوقائع، لنفكر جيداً بهذا السؤال: ما طبيعة الوقائع العلمية التي يتأسس عليها النموذج (النظرية) وما حجمها؟ هنا نُعيد القارئ إلى سياق عملنا في النموذج التيمي للفطرة، فنذكِّره بأننا كنَّا إزاء نص ضخم متعدد الأبعاد والموضوعات والأفكار والمعالجات والأدلة، مما جعله يتضمن وقائع غفلاً لا حصر لها، بل هي الأساس، وما عداها هو الاستثناء (=الوقائع العلمية).

اكتناز النص التيمي بهذا الكم الهائل من الوقائع الغُفل، هو الذي تطلَّب منا تفعيلاً لما أسميناه بـ الحساسية المفاهيمية/ التنظيرية، إذ بها سككنا الباقة

---

(1) قنصوة، **فلسفة العلم**، ص171.

(2) انظر له مثلا: عبدالوهاب المسيري (المحرر)، **فقه التحيز**، هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط3، 1998؛ عبدالوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، القاهرة: دار الشروق، ط1، 1999؛ عبدالوهاب المسيري، **العالَم من منظور غربي**، القاهرة: دار الشروق، ط2، 2017.

المفاهيمية للنموذج التيمي، ثم عمدنا إلى بلورة الأبعاد العامة فالأبعاد التفصيلية، ثم إلى إكمال بقية أعمال البناء لهذا النموذج.

2-2 المفهومات

المفهومات أو المفاهيم جمع مفهوم، ولا نقصد بالمفهوم هاهنا ما كان سائداً في المنطق الأرسطي حيث كان يعادل أو يعكس الحقيقة (الماهية، الماصدق - انعدام الانزياح بين الدال والمدلول - تعبير أيقوني!). بل نقصد به التوصيف الاجتهادي عن واقعة علمية، وهو قابل للتطور المستمر وفق الاكتشافات العلمية (انزياح مرن مقصود).

ثمة سؤال أساسي: ما طبيعة المفاهيم التي يمكن أن تؤسس النموذج (النظرية)؟ يطول الحديث عن هذه المسألة العويصة، ولعل في الباقة المفاهيمية التي عرضنا لها في الفصل الثالث ما يُغني عن الإعادة، وللقارئ أن يتأمل عملياً في طبيعة المفاهيم التي ولّدناها في خِضم بنائنا للنموذج التيمي في الفطرة، إذ قد يستنتج القارئُ بعقله وكده، ويُفيد منه بما يتجاوز ما يُساق له جاهزاً.

2-3 الفروض

الفروض جمع فرض، وهو تخمين وحدس، يتضمن ظرفاً لم يبرهن عليه بعد. إنه إجابة أو حل مؤقت لسؤال بحثي جوهري. وهو يشير إلى اختيار أحد الطرق الممكنة التي يحتمل أن تقودنا إلى حقيقة علمية حيال السؤال البحثي. والفرض هو أكثر صور التعبير عن المشكلة العلمية خصوبةً وإنتاجاً[1]. ويعد الاختصار شرطاً أساسياً في بلورة الفرض العلمي الجيد، وهو ما بات يُعرف أخيراً بـ مبدأ الاقتصاد في التفكير أو ما يشار إليه بـ «نصل

---

(1) قنصوة، فلسفة العلم، ص191-192.

أو شفرة أو موس أوكام»، إذ الأولوية هي للأبسط والأقل تشعباً (البساطة لا تعادل السذاجة). وقد سبق لنا العثور على هذا الشرط في النموذج التيمي، فقد تجلى في ركن التلقائية، ببعديها: الوضوح والبساطة.

2-4 القوانين

الفرض هو غُفْل من الاسم والعنوان، وإذا ثبت الفرضُ صار قانوناً واتخذ اسما له (أي أنه يسمى بقانون كذا وكذا). وهنالك تصنيفات عديدة للقوانين العلمية في الأدبيات المتخصصة، بيد أنه لا يسعنا تناولها في هذا السياق المكثف[1]. والسؤال الأكثر أهمية لنا، هو: هل تتطلب كل النماذج (النظريات) بلورة فروض معينة؟ وما نوعها؟ وماذا عن توقيت بلورتها؟ يطول الحديث عن هذا السؤال بتفريعاته المعقدة، ولكننا نشير إلى مسألة واحدة هي التي تعنينا، وهي أنه يمكن التمييز بين حالتين:

- **النموذج (النظرية) ذو الطابع الاستقرائي**: في هذه الحالة تبلور في العادة فروضٌ في المراحل الأولى للنموذج، ثم تُختبر ثم يُصار إلى إما: رفض الفرض أو قبوله، وإذا قُبل بشكل كافٍ من البرهنة، فإنه يتحول إلى قانون علمي.
- **النموذج (النظرية) ذو الطابع الاستنتاجي**: في هذه الحالة، لا تلزم بلورة فروض، إذ يمكن القفز مباشرة إلى القوانين، وبخاصة إذا كان النموذج الاستنتاجي متكئاً على أساس منهجي صلب، من جهتي: بياناته/نصوصه، وقدرات تنظيرية عالية لدى الباحث الباني له. وهذا يعني أنه لا يمكن لباحث أن يصل إلى بلورة نموذج علمي دون أن يتوفر على مقومات أساسية، ومن أهمها:

---

(1) قنصوة، فلسفة العلم، ص193-200.

- القوة المنهجية.
- المهارة التحليلة.
- الحساسية المفاهيمية/ التنظيرية.
- ثراء البيانات/ النصوص المحللة.
- التفاعلية الصادقة مع البيانات/ النصوص.
- الوقت والجهد الكافيان.

سبق لنا في تعريف النموذج (النظرية) التأكيد على أنه إطار تصوري يوصل إلى بناء مفاهيم: محورية متسقة دقيقة، من شأنها بلورة: افتراضات أو تعميمات أو قوانين. هذا يعني أن النموذج أو النظرية العلمية يجب أن يكون لها لسان يعبِّر عن العالَم أو الطبيعة أو لنقل عن الظاهرة المبحوثة أو الموصوفة أو المفسَّرة، وهذا التعبير يمكن أن يكون بأحد ثلاثة أشكال أو بخليط منها:

- **افتراضات**: وذلك حين يكون النموذج (النظرية) متوفراً على إجابات أو توصيفات أو تفسيرات أو تنبؤات أو تحكمات «محتملة»، وأنه لم يجرِ اختبارُها. مما يجعلنا نرضى ببلورتها في شكل افتراض «أولي - غير نهائي»، على أن يكون قابلاً للاختبار بطريقة منهجية تقبله الجماعة المعرفية المتخصصة.

- **تعميمات**: وذلك حين يكون النموذج قد تضمن عمليات اختبار للافتراضات إلى حد ما، فحينها يمكن أن نرقِّي هذه الافتراضات لتصل إلى رتبة «التعميمات».

- **قوانين**: وذلك حين ينجح النموذج في الوصول إلى مرتبة الطمأنينة حيال هذه التعميمات، وذلك باجتيازها للاختبارات المقررة، إذ ذاك يسعنا أن نرقِّي هذه التعميمات لتصل إلى رتبة «القوانين».

ولا يسعنا في هذا السياق غير المتخصص المعالجة المنهجية التفصيلية لهذه الأشكال، وكيفية صياغتها، ونحو ذلك من المسائل، ومن رام ذلك فعليه أن يطلبه في مظانه[1].

وبعد هذا التطواف المنهجي السريع لأهم الأبعاد المنهجية البنائية للنموذج (النظرية) العلمي، يسعنا تغذية السير صوب الجزء الثاني من البناء المنهجي لنموذجنا التيمي للفطرة، وهو ما نعده الركن الثاني من أركان تثمير أي نموذج علمي، والمتمثل في استخلاص باقة من الاستنتاجات المنهجية والعلمية (=فروض أو تعميمات أو قوانين) ذات القيمة العالية، وذلك كما في المحور الموالي.

(1) انظر مثلًا: الصالح، بناء النظرية الاجتماعية.

3- إبستمولوجيا الفطرة

3-1 النموذج التيمي: شراكة بين عقلين

النموذج التيمي للفطرة ينتمي إلى النماذج (النظريات) الاستنتاجية كما ذكرتُ آنفاً، وهذا النوع من النماذج لا يلزم أن تُبلور له فرضيات، إذ قد يقفز إلى بلورة قوانين مباشرة دون المرور بمرحلة الفرضيات، شريطة أن يكون متكئاً على أساس منهجي صلب وفق ما أشرتُ إليه. هذا جانب منهجي مهم ينبغي مراعاته والوفاء الدقيق بمتطلباته.

وثمة جانب هو الآخر مهم، وبه أؤكد أن مثل هذا النموذج التيمي يمثل شراكة ذهنية بين عقلين، عقلٍ تراثي (=ابن تيمية)، وهو المنظِّر الأول والملهم الرئيس للنموذج، حيث شكَّل نصه قاعدة متينة للتنظير الفاخر وفق ما أبنتُ عنه في الفصول الماضية؛ وعقلٍ معاصر (=البريدي)، حيث شارك الباحث (=القارئ بفعالية) في بلورة النموذج وتلمس أبعاده من بين الوقائع الغُفل، ساعياً إلى ابتكار باقة مفاهيمية وإنضاج منهجية تُعينه على تحقيق ذلك.

ماذا يعني هذا؟ يعني أنه نموذج **علمي تراثي عصري**، أو لنقل **نموذج علمي معصرن**. ولعل في هذا النهج ما يشجع باحثين آخرين على خوض هذا الغمار، واستفراغ الوسع لتطوير نماذج (نظريات) مُعصرنة في حقولنا المعرفية المختلفة، فالتراث العربي الإسلامي ثرٌّ وكنوزه مخبوءةٌ، والعقل فعال، والحياة موارة، والتاريخ باقٍ، والواجب كبير ومتعين.

جودة التنظير التأسيسي في النموذج التيمي النابع من عمق تنظيرات ابن تيمية نفسه، واجتهاد شريكه المعاصر في بلورة أركان النموذج، وجعلها في أربعة رئيسة وثمانية فرعية، يدفعنا كل ذلك إلى استخلاص باقة من القوانين أو القواعد المنهجية الكلية التي نحسب أنها تُفيد في تقوية البِنية المنهجية

وتطبيقاتها المعاصرة، والسعي الحثيث إلى فطرنتها؛ وفق إطارنا الثقافي العربي الإسلامي، وفي هذا كسب منهجي ومعرفي كبير في مساري الوجدان والفكر، ومن ذلك ما يمكن أن تؤدي إليه من الانعتاق من أسر المحاكاة والجمود، والتخلص من الإشكاليات المستوردة التي لا تخصنا ولا تمثل إشكاليات إبستمولوجية أو منهجية أو معرفية حقيقية لنا، ونحو ذلك مما سيتبينه القارئ بنفسه، حينما يُنعم النظرَ فيما سوف نسوقه من قوانين.

3-2 نحو تأسيس إبستمولوجيا الفطرة

بعد تلمس النموذج التيمي للفطرة، وصوغ القوانين من هذا النموذج المتفرد، فقد بدا لي أنه يسوغ التجاسرُ بالقول إن هذه القوانين لتعكس ما يمكن أن أصفه بـ **إبستمولوجيا الفطرة**، حيث تنشط هذه القوانين في ضبط أو إعادة ضبط الإعدادات الداخلية في مساراتها النفسية والذهنية والروحية، ومساراتها المركبة المبهمة، التي لا نُحيط بها بقدر ما تُحيط بنا.

أما وقد قلتُ ما قلتُ، فإنني أسارع في التطامن في ما أدعيته، فأقرر بأن القول بأنها تعكس إبستمولوجيا الفطرة، لا يعني البتة أنني أزعم بأنها تُجلِّي كل الأبعاد في هذا المجال، وإنما حسبها أن تعكس بعضَ الأبعاد وإن بصورة أولية، وأن يكون لها من جهة ثانية شرف الإشارة إلى هذا المبحث والدلالة على خطورته البالغة، عقب فترات متطاولة أسندنا فيها مهمة برمجة هذه الإعددات لغيرنا، وصِرنا نمارس التفكير والتحليل والتشخيص والبحث العلمي وفق إعددات الآخر في كثير من أعمالنا الفكرية والبحثية، وكأننا نعمل مجرد مساعدي باحثين أو معاوني مفكرين أو حتى صبية مهندسين!

إن هذه القوانين بروحها ونصها لوثبةُ عودةٍ إلى الذات، وإيمانٌ بمسلماتها الدينية المتكئة على نصوص الوحيين المطهرين وإنبعاث منها، واتقاد

بمنطلقاتها النفسية الفكرية النابعة من شعورها بـ **الأنفة الثقافية**، إذ يسعنا أن نصنع عوالمَنا وفق ما نؤمن وكما نريد، وأن نبدع ونبتكر؛ وفق كينونتنا: المفتقرة المستغنية، المفتقرة لله تعالى، والمستغنية به[1].

3-3 دراسات بينية في حياض الفطرة

نظراً للطبيعة التركيبية للفطرة وتعدد أبعادها وملامحها وسلوكياتها، فإنه من الجلي أننا بحاجة ماسة لدراسات بينية معمَّقة تجهد لأن تؤسس أطراً منهجية أكثر دقة وضبطاً لماهية الفطرة السليمة وسماتها وحدودها وشروطها وموانعها ووظائفها واختباراتها، لا سيما في عصرٍ تنكَّبَ للفطرة وعاندها وشوَّش عليها؛ من باب الإضعاف والإقصاء لـ **المرجعية والغائية**، إذ ثمة جهود حثيثة لجعل العالَم بلا نموذج مرجعي غائي مُوجِّه (=بلا قلب)، في ظاهرة غير مسبوقة في التاريخ الإنساني، وسحق لما يُسمى بـ السرديات الكبرى (مثل سردية الحياة الدنيا والحياة الآخرة)، ليكون الإنسان المعاصر متورطاً في سرديات صغرى تافهة ومتفهة، كتلك التي تتمحور حول الاستهلاك واللذة والإنجاز الفرداني بقوالب تخرج الإنسان عن إنسانيته ونحوها.

ويدخل في تلك الأطر المنهجية، ما بات يُعرف في الأدبيات الحديثة لمناهج البحث بـ الصحة (أو المصداقية) والثبات Validity & Reliability، أي تأسيس منصة صلبة للصحة والثبات في مناهج الفطرة ومنظومتها البرهانية والاستنتاجية، وذلك وفق منظومة من الضوابط الدينية والإبستمولوجية والمنهجية المقبولة[2].

---

(1) انظر: البريدي، كينونة ناقصة.

(2) لعله من المفيد أن تكون منهجية مثل هذه الدراسات قائمة على المحاقلة أو ما يعرف=

وما سبق ذكره لا يعني أننا قُبالة مفهوم هلامي، حيث أشرنا في جزءٍ سابق إلى العديد من الأبنية المفاهيمية لهذا المصطلح المحوري، مع اعتقادنا بأن الدلالة المستقرة لدى الإنسان العادي حيال الفطرة هي ركيزة دلالية أو لنقل هي الثقل الدلالي لهذا المفهوم، مع أهمية تفعيل **الصحة الجماعية**، عبر الاحتكام إلى: تقييمات الجماعات العلمية الرصينة، بشأن فطرية هذا الرأي أو تلك الأداة المنهجية أو ذلك البرهان ونحو ذلك؛ في منهجية واضحة مُعتبَرَة مُختبَرَة.

وثمة إسهامات علمية رصينة في أدبياتنا المعاصرة يمكن الإفادة منها في الجانب المفاهيمي والمنهجي والروحي والعقلي والأخلاقي والسلوكي والحياتي للفطرة، ومن ذلك إسهامات **طه عبدالرحمن** كما في بعض نصوصه مثل روح الدين، حيث ينظر إلى الفطرة باعتبارها «الذاكرة الغيبية» أو «الأصلية» للإنسان، وينظِّر لما تؤسس له هذه الذاكرة في سياق: التوحيد والتدين والفعالية الذهنية والحضارية[1].

=بالدراسات البينية أو متداخلة التخصصات أو حتى عابرة للتخصصات، وذلك لتعقد ظاهرة الفطرة وتعدد أبعادها وتجلياتها، وبخاصة مع ضمور الإيمان بمصدرية الفطرة، مما يوجد مشاكسات كثيرة، قد لا يكون أكثرُها متماسكاً، بيد أنه يتوجب التصدي لها بمنهجية صلبة وبرهنة قوية وردود مفحمة. وفي هذا الصدد، يُستفاد من المقاربة العميقة لعبدالله الدعجاني: **منهج ابن تيمية المعرفي**، الفصل الثاني.

(1) طه عبدالرحمن، **روح الدين - من ضيق العَلمانية إلى سعة الائتمانية**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 2012، ص51-62، وانظر له أيضاً: **دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني - أصول النظر الائتماني**، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، 2017، ص94؛ **شرود ما بعد الدهرانية - النقد الائتماني للخروج من الأخلاق**، ط1، 2016، ص24-26، وانظر أيضاً: عبدالجليل الكور، **مفهوم الفطرة عند طه عبدالرحمن**، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، 2017.

على أنه من الضروري تجنب أي تعقيد أو تطويل أو إبهام أو تضييق في تنظيرات الفطرة، لكون ذلك مما يناقض جوهر الفطرة وروحها وسمتها ووظيفتها، وهذا يعني أنني أشدد على فطرنة تنظيرات الفطرة ذاتها، فالفطرة يجب أن تكون حاضرة ونحن ننظِّر لها، أي أن الفطرة في الحقيقة هي التي تنظِّر لذاتها، وهذا مما تعلمناه من النموذج التيمي للفطرة، وهو لعمري من أعظم الدروس وأنفعها.

4- قوانين النموذج التيمي: منهجها ونصوصها

4-1 منهجية صوغ القوانين

هذا الجزء ينهض لعرض منهجية صوغ القوانين المستقاة من النموذج التيمي، على أن القارئ لكي يتفهم بعمق هذه القوانين ويدرك مغزاها، ويقتنع بها، ويتشربها في وعيه ولاوعيه، لبحاجة إلى تذكر ما خلصتُ إليه حيال الأركان الأربعة الأساسية وأبعادها الفرعية، إذ في ذلك شرح لمقتضيات منهجية ومعرفية عديدة، مما لا يُحوجني إلى إعادتها ها هنا، فأجزاء الأطروحة يُكمّل بعضُها بعضاً، لتكون كلّاً متماسكاً متعاضداً.

ولقد سعيتُ بقدر مُطاقي أن يكون لكل قانون من قوانين النموذج التيمي بِنيةٌ دقيقةٌ، حيث يتكون كل قانون من ثلاثة مكونات وهي: **مبدأ معرفي، أثر معرفي، أثر مجتمعي**، بما يجعل من القانون إطاراً حاكماً وملهماً في جانب المعرفة وتطبيقاتها وآثارها، ونحسب أن في ذلك تكاملاً نابعاً من فكرة تأسيسية في فكرنا العربي الإسلامي، والمتمثلة في مبدأ الجمع بين العلم والعمل.

وقبل الإتيان على قوانين النموذج التيمي للفطرة، تتعين الإشارة إلى أمرين منهجيين، وهما:

الأمر الأول: أنني قد اشتققتُ عشرة قوانين معرفية فقط من النموذج التيمي، مع أنه يسعني اشتقاق قوانين أكثر، بيد أنني ارتأيتُ الاكتفاء بهذا العدد، طلباً للتركيز على أهم القضايا والإشكاليات المنهجية والمعرفية التي أرى فيها خللاً أو ضعفاً أو نقصاً أو تشويهاً، وذلك من جراء العبث فيما أسميتُه بـ الإعدادات الداخلية في الذهنية البحثية للإنسان المعاصر، بسبب ابتعادنا عن منهج الفطرنة الربانية، وها نحن نعود راشدين إلى حياضها ونشرق في سمائها.

الأمر الثاني: أن كل قانون قد يتضمن ما هو أكثر من: مبدأ معرفي واحد، وأثر معرفي واحد، وأثر مجتمعي واحد؛ إلا أن الرغبة في التركيز والتكثيف للأفكار التأسيسية جعلتني أُغلِّب الإبقاءَ على بُعد واحد فقط من هذه الأبعاد، تاركاً للقارئ الباحث هوامشَ الاشتقاق بما يراه هو ضرورياً لبناء منهجية ما أو إطار معرفي ما، فالقانون أشسع من أن نحشره في إطار ضيق مضيِّق، والنيل من انفتاح القانون وإلهامه هو في حقيقته اغتيال لميزته الجوهرية في البناء التنظيري.

وسوف أحرص في صياغة تلك القوانين على الالتزام بخمسة معايير مستلهمة من النموذج التيمي نفسه، وهي:

- فطرنة المعرفة.
- الدقة والوضوح.
- الاختصار والتكثيف.
- السلاسة والانتظام.
- التداخل والتكامل.

هذا، وقد رتبتُ القوانين وفق ما أراه عاكساً لـ هدايات الفطرة الربانية في النفس البشرية؛ من جهة: إيمانية، وإبستمولوجية، ومنهجية ومعرفية، وأخلاقية، تربوية، حيث أبتدر بما يؤسس حقيقة فطرة الإنسان على التوحيد الخالص، لكونها تشكِّل مصدر تماسك العالَم وجودياً (أنطولوجياً) ومعرفياً (إبستمولوجياً)، ثم أنهي بما يؤسس إمكانية نمو المعرفة وتشسيعها في مجالات تحقق المنافع والمصالح، ويتوسط هذا وذاك ما عساه يؤسس شرائط بناء معرفة صحيحة ناجعة نامية، ويقع ضمنها ما يبني: اطراد المعرفة، وقصورها، وبرهانيتها، وموضوعيتها، وعدالتها، ووضوحها، وإيجازها.

وبعد سوق القوانين بشكل متتابع، أقوم بشرح مقتضب يُبرز المكونات الثلاثة لكل قانون: المبدأ المعرفي، والأثر المعرفي، والأثر المجتمعي، على أنني أعيد التذكير بأهمية الانفتاح على إلهامات ممكنة ومساقات محتملة في القانون لم ترد في هذا الشرح، فالعبرة بعموم القانون لا بخصوص الشرح.

2-4 نص القوانين وشرحها

- القانون الأول: الإنسان مفطور على الإيمان بخالق واحد للعالَم.

الفطرةُ تقود الإنسانَ إلى الإيمان بخالق واحد مدبر للعالَم؛ وفق حكمة إلهية وغاية كبرى، يكملها الإسلام ويوضحها ويفصلها؛ فيكون هذا الخالقُ الأساسَ الوجوديَ والمعرفيَ في العالَم ومصدر تماسكه، مما يؤسس **مبدأ أصل المعرفة** (=المبدأ المعرفي) في سياق توحيدي خالص، ويعد هذا المبدأ شرطاً لـ **إمكانية المعرفة وتماسكها** (=الأثر المعرفي). ويترتب على كل ما سبق إمكانية **بناء المجتمع التوحيدي** (=الأثر المجتمعي).

- القانون الثاني: لا معرفة بدون اطراد، ولا اطراد بدون توحيد.

يتعذر الحصول على معرفة صحيحة متماسكة بدون اطراد في العالَم، ولا يمكن لهذا الاطراد أن يحدث دون وجود خالق واحد لهذا العالَم وفق إرادته وحكمته وقوته المطلقة، فيكون الخالقُ بذلك هو أصل المعرفة؛ مما يؤسس **مبدأ المعرفة المطردة** (=المبدأ المعرفي)، ويعد هذا المبدأ شرطاً لـ **صحة المعرفة وتماسكها** (الأثر المعرفي)، إذ لا تستقيم معرفة دون اطراد مؤسَّسٍ على التوحيد الخالص. وهذا القانون يقر بأن مثل هذا الاطراد لا يسع أحد الخروج عنه، فهو مُلزمٌ فطرةً وعقلاً وواقعاً[1]. ويترتب على كل ما سبق إمكانية **بناء المجتمع المنهجي** (=الأثر المجتمعي).

---

(1) في الفصل السابع، أعرض جوانب تفصيلية لهذا القانون.

- **القانون الثالث: الإنسانُ يولد جاهلاً، بيدَ أنه مفطور وممكَّن من تحصيل المعرفة، مع محدودية عقله لا معقولاته.**

يقدم الإنسانُ العالَمَ وهو جاهل، بيد أنه مفطور على المعرفة، فيمده الله بالخبر والعقل والحاسة ليتعرف على العالَم، مع تناهي عقل الإنسان ومحدوديته، إذ لا يمكن لعقله أن يُحيط علماً بكل شيء، مما يؤسس مبدأ **قصور المعرفة** (=المبدأ المعرفي)، ويعد هذا المبدأ شرطاً لـ **التواضع المعرفي** (=الأثر المعرفي) في سياق معرفي توحيدي. ويقر هذا القانون بأن المعقولات لا حد لها من جهة كميتها ووقائعها، غير أن تناهي العقل ومحدوديته يقضيان بالاشتغال فيما يحقق مصالح راجحة، دنيا وآخرة. ويترتب على كل ما سبق إمكانية بناء **المجتمع المصلحي** (=الأثر المجتمعي).

- **القانون الرابع: كل معرفة مفتقرة إلى برهان، ما لم تكن ضرورية فطرية.**

تفتقر كل معرفة غير ضرورية إلى البرهنة، مما يؤسس **مبدأ وجوب البرهنة** (=المبدأ المعرفي)، ويعد هذا المبدأ شرطاً لـ **مشروعية المعرفة** (=الأثر المعرفي)، إذ لا معرفة معتبرة بدون برهنة صحيحة كافية. وهذا القانون يقر بأن كل معرفة نظرية متأسسة في أصولها على معرفة ضرورية قبلية فطرية. ويترتب على كل ما سبق إمكانية **بناء المجتمع النقدي** (=الأثر المجتمعي).

- **القانون الخامس: البرهنة أساسها فطري وتتكامل فيما بينها، ولكل معرفة برهانها.**

البرهنة في أصلها مركوزة في الفطرة، وتتطور كمًّا ونوعًا بالتعلم والممارسة وتتكامل فيما بينها، مما يؤسس **مبدأ إبداع البرهنة وتنوعها** (=المبدأ المعرفي)، ويعد هذا المبدأ شرطاً لـ **تكامل البراهين** (=الأثر المعرفي)، إذ يُقبل كل دليل صحيح أوصل إلى مدلوله. وهذا القانون يقر بأن كل معرفة لها منظومتها

البرهانية التي تلائمها. ويترتب على كل ما سبق إمكانية بناء **المجتمع البرهاني** (=الأثر المجتمعي).

- القانون السادس: الأمور العقلية قبْلية تُدرك أسسُها بالفطرة، والقبْلية منصة الموضوعية.

التفكير العقلي أساسه قبْلي فطري لدى عموم البشر[1]، مما يؤسس **مبدأ الموضوعية المعرفية** (=المبدأ المعرفي)، ويعد هذا المبدأ شرطاً لـ **التراكم المعرفي** (الأثر المعرفي)، دون ربط هذا التراكم بمنهج عقلي بعينه. وهذا القانون يقر أنه يمكن للعقل الجيد أن يضع أساليب تفكيرية ومنهجية جديدة أو أن يطورها. ويترتب على كل ما سبق إمكانية بناء **المجتمع المعرفي** (الأثر المجتمعي).

- القانون السابع: المعرفة أساسها قبْلي فطري، والجزئية أبْدَه للعقول، فكلٌّ قادرٌ على تحصيلها وتثميرها.

المعرفة في أساسها مُدركَة بالفطرة، والمعرفة الجزئية أبده للعقول من نظيرتها الكلية، مما يؤسس **مبدأ العدالة المعرفية**[2] (=المبدأ المعرفي)، ويعد هذا المبدأ شرطاً لـ **الإبداع المعرفي** (=الأثر المعرفي)، إذ لا يرتبط إبداع المعرفة وتطويرها واختبارها بثقافة أو عرق بعينه. وهذا القانون يقر حقيقة أنه يمكن لأي عقل فطري جيد أن يستخدم أدوات تحصيل المعرفة، بل أن

---

(1) قولنا «أساسه قبلي فطري» لا يعني التقليل من أهمية بل ضرورة تطوير أدوات تحصيل المعرفة بالتعلم الكسبي والمران العملي، وسيتكرر هذا في قوانين أخرى، بما لا حاجة إلى إعادة هذا المعنى ثمَّ.

(2) توصيفنا للعدالة بالمعرفية يتجاوز الدلالة الضيقة لتحصيل المعرفة أو فهمها، حيث تصل هذه العدالة إلى ما يترتب على المعرفة من عمل وإنتاج وكسب، وهو ما يظهره شرح القانون.

يطورها ويثمرها وفق نهج مقبول مُبرهن لتحقيق مصلحة متوخاة. ويترتب على كل ما سبق إمكانية بناء **المجتمع الإنتاجي** (=الأثر المجتمعي).

- **القانون الثامن: كلما اقتربتِ العقول من الحقيقة، كانت أقرب إلى الوضوح.**

الاقتراب من الحقيقة مُعين على إيضاحها، مما يؤسس **مبدأ الوضوح المعرفي** (=المبدأ المعرفي)، ويعد هذا المبدأ شرطاً لـ **تفهم المعرفة** (=الأثر المعرفي)، دون ربطها بتقريرات معقدة أو توصيفات غامضة. وهذا القانون يقر أن الغموض والتعقيد مضاف إلى المعرفة، وليس جزءاً من ماهيتها أو بنائها، حيث ينبع في الأساس من العادات والمناهج الذهنية والمنهجية، ويترسخ ذلك بإقرار الجماعات المعرفية له. ويترتب على كل ما سبق إمكانية **بناء المجتمع التعليمي** (=الأثر المجتمعي).

- **القانون التاسع: كلما اقتربتِ العقولُ من الحقيقة، كانت أقرب إلى الإيجاز.**

الاقتراب من الحقيقة مُعين على إيجازها، مما يؤسس **مبدأ الإيجاز المعرفي** (=المبدأ المعرفي)، ويعد هذا المبدأ شرطاً لـ **استيعاب المعرفة** (=الأثر المعرفي)، دون ربطها بتفاصيل أو توصيفات لا طائل من ورائها. وهذا القانون يقر أن التوصيف المطوَّل أو الجدل العقيم معوِّق للمعرفة، وذلك أن التطويل والجدل عادات ذهنية، وليست جزءاً من ماهية المعرفة أو بنائها، ويترسخ ذلك بإقرار الجماعات المعرفية له. ويترتب على كل ما سبق إمكانية **بناء المجتمع البياني** (=الأثر المجتمعي).

- **القانون العاشر: توصيف الإنسان للأشياء اجتهادي، ويتطور بنمو المعارف والمناهج والأدوات.**

التعريف البشري محدود[1]، إذ لا يمكن لأي تعريف أن يُحيط بالمعرَّف إحاطةً تامة دقيقة من كل وجه، مما يؤسس **مبدأ نمو المعرفة** (=المبدأ المعرفي)، ويعد هذا المبدأ شرطاً لـ **تنوع المناهج** (=**الأثر المعرفي**)، إذ لا يرتبط تعريف الأشياء بتوصيف ثابت. ويقر هذا القانون تطوير المناهج والأدوات لتعريف الأشياء وتوصيفها وتشخيصها وتفسيرها، بما يطور المعرفة البشرية في جوانبها التنظيرية والتطبيقية. ويترتب على كل ما سبق إمكانية **بناء المجتمع الاجتهادي** (=الأثر المجتمعي).

3-4 خلاصة القوانين: في المنهج والمعرفة والمجتمع والبحث

نلاحظ أن القوانين بدأت بقانون يتأسس على التوحيد واطراد العالَم وانضباط المعرفة، وانتهت بقانون يتأسس على نمو المعرفة عبر اجتهاد ملائم دائم، يتوخي جعل المعرفة نظاماً مفتوحاً؛ لنبتعد من ثَمَّ عن التخبط المعرفي من جهة (=بانعدام الاطراد)، وعن الجمود المعرفي من جهة ثانية (=بانعدام الاجتهاد)، متوفرين على مقومات الظفر بمعرفة صحيحة ناجعة مفيدة تحقق الغايات والمصالح في سياقات معرفية توحيدية مفطرنة.

وبعد سوق القوانين وشرحها في الجزء السابق، ألفتُ النظر إلى مسألة منهجية محورية، وهي إمكانية اشتقاق قوانين فرعية أو فروض تفصيلية من هذه القوانين، ويمكن لبعض هذه الفروض أن تكون «احتمالية» لأمور تعود إلى جهة اشتقاقها وطريقة الاشتقاق ونحو ذلك، كأن يكون باعث

---

(1) يُفهم من هذا أن تعريفات الشارع الحكيم في القرآن الكريم والسنة النبوية خارجةٌ عن نطاق هذا القانون، فهي تامة ناجزة مطلقة.

اشتقاقها فكرة استقرائية غير مستوفاة، مما يجعلها عرضة للاختبار التطبيقي أو التجريبي بأي قالب منهجي مقبول وفق الأعراف المنهجية الراسخة، فإذا ثبتت قُبلتْ وإلا فلا. وهذا ما يجعل النموذج مُلهماً ومنمياً للمعرفة، ونامياً في نفسه؛ إذ يمكن أن يعود عليه ذلك الاشتقاق والاختبار والتجريب بالتطوير والإنضاج من جهات عديدة كما في الممارسات التنظيرية الراقية وأدبياتها التطبيقية الرصينة، فالتنظير يُجوِّد الممارسة والممارسة تُنضِّج التنظير؛ في دأب بحثي استكشافي لا يكلُّ ولا يملُّ، فتسحيل بذلك معارفنا إلى أنظمة مفتوحة على التفكير المُفطرن الخلاق الغائي المصلحي النقدي البرهاني.

قوانين النموذج التيمي للفطرة منحتنا 30 نتيجة محورية في: المنهج والمعرفة والمجتمع، ولكي نتعمق فيها ونتشربها، ونُحدث التكامل فيما بينها، فسوف أوردها وفق المكونات الثلاثة لكل قانون في عناوين فرعية متسلسلة، وذلك كما يلي:

4-3-1 المبادئ المعرفية

النموذج التيمي للفطرة يؤسس:

1. مبدأ أصل المعرفة.
2. مبدأ المعرفة المطردة.
3. مبدأ قصور المعرفة.
4. مبدأ وجوب البرهنة.
5. مبدأ إبداع البرهنة وتنوعها.
6. مبدأ الموضوعية المعرفية.
7. مبدأ العدالة المعرفية.

8. مبدأ الوضوح المعرفي.

9. مبدأ الإيجاز المعرفي.

10. مبدأ نمو المعرفة.

ويمكننا سكب هذه المبادئ في القالب التوصيفي المكثف الآتي:

فطرنة التفلسف والمنهج والعلم تجعلنا نقر ابتداء بأنه لا معرفة صحيحة بدون اطراد ولا اطراد دون بتوحيد، وتقر أيضاً بجهلنا الأصلي، مع قدرتنا جميعاً على فهم العالَم المطرد وفق الحكمة والغاية الإلهيتين، وأن المعرفة الصحيحة الناجعة تقضي بـ: برهنة المعرفة وموضوعيتها، في قوالب واضحة موجزة، مع إيماننا بإمكانية تنمية المعرفة بشكل مطرد، بما يحقق المنافع والمصالح.

ولكي نتمثل هذه المبادئ جيداً، فإنه يتوجب علينا تفعيل مفهوم المخالفة في وعينا ولاوعينا، إذ إن كل فلسفة أو منهج أو أسلوب يعارض جانباً من الجوانب المذكورة أو المستقاة ضمناً من المبادئ السابقة فإنه مرفوض، بأي صورة ظهر أو شكل تموضع.

4-3-2 الآثار المعرفية

النموذج التيمي للفطرة يعين على الوفاء ببعض شرائط:

1. إمكانية المعرفة وتماسكها.

2. صحة المعرفة وتماسكها.

3. التواضع المعرفي.

4. مشروعية المعرفة.

5. تكامل البراهين.

6. التراكم المعرفي.

7. الإبداع المعرفي.

8. تفهم المعرفة.

9. استيعاب المعرفة.

10. تنوع المناهج.

ويمكننا صب الآثار المعرفية في هذا القالب المكثف:

المبادئ المعرفية الجيدة هي التي تفضي إلى آثار معرفية ملموسة، إذ تقضي فطرنة التفسلف والمنهج والعلم بضرورة البحث الدائب الصادق عن المعرفة الصحيحة، والتلبس دوماً بالتواضع المعرفي، والتثبت من مشروعية المعرفة، والسعي إلى تكامل براهينها، وتراكم المعرفة، وإبداعها، وتفهمها، واستيعابها، مع إيماننا بإمكانية تطوير مناهج تحصيل المعارف بشكل مطرد، بما يحقق المنافع والمصالح.

ولكي نتفهم هذه الآثار المعرفية جيداً، فإنه يتوجب علينا تفعيل مفهوم المخالفة، فنرفض كل ما يناقضها بأي طريقة كانت، صريحة أم ضمنية.

4-3-3 الآثار المجتمعية

النموذج التيمي للفطرة يمكن أن يفضي إلى توفير مقومات:

1. إمكانية بناء المجتمع التوحيدي.

2. إمكانية بناء المجتمع المنهجي.

3. إمكانية بناء المجتمع المصلحي.

4. إمكانية بناء المجتمع النقدي.

5. إمكانية بناء المجتمع البرهاني.

6. إمكانية بناء المجتمع المعرفي.

7. إمكانية بناء المجتمع الإنتاجي.

8. إمكانية بناء المجتمع التعليمي.

9. إمكانية بناء المجتمع البياني.

10. إمكانية بناء المجتمع الاجتهادي.

ويمكننا صب الآثار المجتمعية في هذا القالب المكثف:

المبادئ المعرفية الجيدة هي التي تفضي إلى آثار مجتمعية ملموسة، إذ تقضي فطرنة التفلسف والمنهج والعلم بإمكانية بناء المجتمع: التوحيدي، المصلحي، والنقدي، والبرهاني، والمعرفي، والإنتاجي، والتعليمي، والبياني، والاجتهادي، بما يحقق المنافع والمصالح.

ولكي نتفهم هذه الآثار المجتمعية جيداً، فإنه يتوجب علينا تفعيل مفهوم المخالفة، فنرفض كل ما يعارضها من الأفكار والسياسات والاستراتيجيات والممارسات.

4-3-4 الآثار البحثية

يمكن أن تكون القوانين المعرفية المشتقة من النموذج التيمي أساساً في مناهج البحث وكتبه وتطبيقاته للطلاب في مسارات التعليم العام والتعليم الجامعي، حيث تقعِّد هذه القوانين لـ فطرنة المنهجية والتفكير والمعرفة والبحث، ولعلها إذ ذاك أن تُسهم في إعادة العقل العربي المسلم إلى: يفاعته الإيمانية، وحيويته المنهجية، واجتهاده المعرفي؛ لكي يبدع من جديد كما

كان، فيبتكر المناهج والمفاهيم والمعارف الجديدة المفيدة؛ وفق المبدأ المعرفي التوحيدي المطرد، والحكمة البالغة المتوخاة.

كما يمكن أيضاً أن تكون هذه القوانين أداة تشخيصية لواقع المجتمعات المعرفية في عالمنا العربي الإسلامي وسبيلاً لإنهاضها، وذلك أنها تتضمن آثاراً مجتمعية يمكن أن تكون بمثابة المحكات التي يُقاس عليها، فيتلمَّس الباحثُ آثارَها عبر جمع بيانات كافية وتحليلها، ويتضح هذا أكثر بمثال تطبيقي.

لنفترض مثلاً أن باحثاً رصد أن مجتمعاً ما يكثر فيه الكلام المرسل العاري عن الأدلة التي تثبت صحته ونجاعته، فيشيع ويقبل ويعوِّل عليه، مما يفسر أسرار ذيوع الخرافات وتقبل المعارف المغلوطة وانتشار العلوم الزائفة. هذا يعني ضعف مقومات المجتمع النقدي (=الأثر المجتمعي). القانون الرابع المتضمن لهذا الأثر يفيدنا أن هذا الضعف ناجم من قلة الوعي حيال حقيقة أن كل معرفة غير ضرورية (=ليست ضمن المسلمات) يتوجب أن تتكئ على دليل صحيح كافٍ، بحيث لا يُقبل شيء من هذا القبيل إلا بمثل هذا الدليل. ويكون العلاج المجتمعي متمحور إذن حول تفعيل الذهنية البرهانية. وبهذا يستحيل القانون إلى أداة تشخيصية علاجية.

في مثال آخر، رصد باحث آخر أن مجتمعاً ما يعاني من ضمور البعد الاجتهادي في المعرفة (=الأثر المجتمعي). في هذا السياق، نجد أن القانون العاشر المتضمن لهذا الأثر المجتمعي يخبرنا بأن ذلك يكون بسبب تبني هذا المجتمع لتعريفات ثابتة جامدة للأشياء، وبخاصة إذا كانت هذه التعريفات مستقاة من أدبيات يسمها هذا المجتمع بنوع من القداسة، وقد تكون نابعة من أدبيات تراثية (=سلفية الأنا) أو أدبيات حداثية (=سلفية الآخر)، وكلها تعبِّر عن سلفيات جامدة مجمدة للعقل والتفكير والمعرفة، كما ألمحنا إلى ذلك في جزء سابق.

ولا يكتفي القانون العاشر بمعاونتنا في جانب التشخيص فقد، بل ينشط في تصنيع العلاج أيضاً، حيث تبدأ معالجة هذا المجتمع بحقنه بوعي معمق حيال توصيفات الإنسان للأشياء، والتأكيد على كونها ذات طابع اجتهادي، وأنها تتطور بتطور المناهج والمعارف والأدوات، مما يجعلنا متوفرين على أساس صلب، يمكِّننا من الظفر بتوصيفات أكثر دقة ونجاعة.

ويمكن أن ننسج على منوال هذا المثال عشرات الأمثلة في الجانب الاجتماعي، ويمكن أيضاً أن يكون ثمة إلهامات بحثية في مجال النفس البشرية، وهذا يعني أن هذه القوانين هي منصة جيدة لإعداد عشرات الدراسات الاجتماعية والنفسية، فضلاً عن الدراسات الفلسفية والإبستمولوجية والمنهجية، مع إمكانية إعداد دراسات متخاصصة أو عابرة للتخصصات، كأن تُنفذ دراسة فلسفية اجتماعية نفسية.

5-3-4 تجسيد القوانين بكل أبعادها

بعد اشتقاق القوانين العشرة بمكوناتها المتعددة وشرحها وبيان بعض أوجه تفعيلها في مختلف المجالات، قد يكون من المفيد رسم النموذج التيمي للفطرة، من أجل تفهمه وتمثله بمختلف أبعاده ومساراته وذلك كما في الشكل أدناه، حيث يُظهر لنا مقدار التكامل والتعاضد في هذه القوانين التي تعمل كما لو كانتْ بِنية واحدة:

شكل (7) النموذج التيمي للفطرة، بأركانه وقوانينه ومبادئه وآثاره المعرفية والمجتمعية

أركان النموذج

العمومية – التلقائية – الملاءمة – الشساعة

قوانين النموذج

ق1: الإنسان مفطور على الإيمان بخالق واحد للعالَم.
ق2: لا معرفة بدون اطراد، ولا اطراد بدون توحيد.
ق3: الإنسانُ يولد جاهلا، بيد أنه مفطور وممكن من تحصيل المعرفة، مع محدودية عقله لا معقولاته.
ق4: كل معرفة مفتقرة إلى برهان، ما لم تكن ضرورية فطرية.
ق5: البرهنة أساسها فطري وتتكامل فيما بينها، ولكل معرفة برهانها.
ق6: الأمور العقلية قبلية تُدرك أسسُها بالفطرة، والقبلية منصة الموضوعية.
ق7: المعرفة أساسها قبلي فطري، والجزئية أبده للعقول، فكلٌّ قادرٌ على تحصيلها وتثميرها.
ق8: كلما اقتربت العقول من الحقيقة، كانت أقرب إلى الوضوح.
ق9: كلما اقتربتَ العقولُ من الحقيقة، كانت أقرب إلى الإيجاز.
ق10: توصيفَ الإنسان للأشياء اجتهادي، ويتطور بنمو المعارف والمناهج والأدوات.



المبادئ المعرفية

مبدأ أصل المعرفة، مبدأ المعرفة المطردة، مبدأ قصور المعرفة، مبدأ وجوب البرهنة، مبدأ إبداع البرهنة وتنوعها، مبدأ الموضوعية المعرفية، مبدأ العدالة المعرفية، مبدأ الوضوح المعرفي، مبدأ الإيجاز المعرفي، مبدأ نمو المعرفة.

الآثار المعرفية

إمكانية المعرفة وتماسكها، صحة المعرفة وتماسكها، التواضع المعرفي، مشروعية المعرفة، تكامل البراهين، التراكم المعرفي، الإبداع المعرفي، تفهم المعرفة، استيعاب المعرفة، تنوع المناهج.

الآثار المجتمعية

إمكانية بناء المجتمع التوحيدي، إمكانية بناء المجتمع المنهجي، إمكانية بناء المجتمع المصلحي، إمكانية بناء المجتمع النقدي، إمكانية بناء المجتمع البرهاني، إمكانية بناء المجتمع المعرفي، إمكانية بناء المجتمع الإنتاجي، إمكانية بناء المجتمع التعليمي، إمكانية بناء المجتمع البياني، إمكانية بناء المجتمع الاجتهادي.

بهذا، أكون قد أتممتُ بحمد الله تعالى المهمة التي نذرتُ نفسي لها، حيث جهدتُّ لأن أموضع النموذجَ التيمي للفطرة في سياق منهجي معاصر، فاشتققتُ عشرة قوانين وفق الصنعة المنهجية الحديثة، وقمتُ بشرحها في ضوء أربعة معايير ضابطة، وبيان مكوناتها وأبعادها. وأعيد التذكير بأن هذا النموذج هو أوسع وأعمق من هذه القوانين العشرة وما تضمنته مما ذكرناه ومما لم نذكره، ولكنها الرغبة في التركيز على الإسهام في معالجة بعض أهم القضايا والإشكاليات الإبستمولوجية والمنهجية والمعرفية في عالمنا العربي الإسلامي.

ما سبق يمثل تثميراً منهجياً معاصراً، على أن هذا التثمير صالح إلى حد كبير لفئات مخصصة من الباحثين المتخصصين والعلماء المشتغلين في صناعة المعرفة الجديدة وفي إعداد الأبحاث العلمية والفكرية المتخصصة كما أشرتُ إلى طرف من ذلك. وهذا ما يجعلني أفطن إلى وجود حاجة إلى تمثير النموذج في فضاءات أرحب، بحيث تكون صالحة لمن يعد نفسه ليكون ضمن الباحثين الذين قد ينخرطون بشكل مباشر في البحث في مستقبل أيامهم، وتكون صالحة أيضاً لعموم المثقفين، ممن لا ينخرطون مباشرة في صناعة المعرفة أو في إعداد الأبحاث، بيد أنهم ينشطون في متابعة النتاج البحثي والقراءة الفعالة التي تصنع وعياً مجتمعياً، ويدخل في عِداد أولئك المعلمون والمربون والإعلاميون الرساليون، إذ يهتم هولاء بتفهم بعض انعكاسات النموذج التيمي للفطرة في مساقات فلسفية وعلمية، وهذا ما يسعي إليه الفصل الموالي، حيث كُتب بلغة ملائمة لهذه الفئات المتنوعة.

الفصل السابع:

مغانم تطبيقية للفطرنة

مغانم تطبيقية للفطرنة

«قد يقتبس المسلم ذو اللسان العربي ما ليس جديداً في أصله، بل يكون قديماً يجدر تركه؛ أو يقتبس ما ليس ضرورياً، بل يكون عرضياً يحسن الاستغناء عنه، وقد يقتبس ما ليس كونياً، بل يكون خاصاً لا يتعدى محله، أو يقتبس ما ليس نافعاً في تقدم أو تحضر، بل يكون ضاراً يتوجب دفعه، وقد يقتبس أخيراً ما ينقلب وضعه بسبب وجود الاختلاف بين الفكر المقتبَس منه والفكر المقتبِس»

طه عبدالرحمن

كبسلتنا لابن تيمية أفضتْ بنا إلى اكتشاف أن هذا الفيلسوف الكبير يسعى جاهداً لأن يُعيد فطرنة التدين والفلسفة والتفكير والمنهج والعلم والأخلاق والعمل والسلوك بعد أن أصابتها لوثاتُ التعقيد والإغماض والتطويل بلا طائل، ولعل في تحليلنا السابق والشواهد والركائز والمساقات التي سقناها ضمن النموذج التيمي للفطرة وقوانينه ومبادئه المعرفية وآثاره المعرفية والمجتمعية ما يؤشر على شيء جوهري من هذا القبيل. وفي هذا الفصل الختامي، سأعرض لبعض التطبيقات أو الانعكاسات العملية المترتبة على هذه الكبسلة، والتي تفعِّل الأطر التنظيرية السابقة، وتجلي مزيداً من أبعادها التفصيلية في سياقات تطبيقية، وذلك لنحقق غرضين:

الأول: التأكيد على أن الكبسلة الفلسفية التي ندعو إليها ونُجهِد أنفسَنا من أجل بناء منهجيتها وحوصلة نتائجها، هي مفيدة في الفضاءات الفسلفية

والمنهجية وفي الفضاءات الثقافية والحياتية العامة وفي الجوانب العملية والتدبيرية أيضاً، فهي ليست مجرد طروحات متيبسة على التنظير المفاهيمي والمنهجي.

الثاني: إضاءة مسارات عملية في سياق كبسلتنا الفلسفية الحالية لابن تيمية فيما يخص الفطرنة، عبر الإشارة إلى بعض مسارات الفطرنة القائمة أو الممكنة، لتكون بمثابة الأمثلة التي يسعنا النسجُ على مِنوالها، سواء كان ذلك في المسارات نفسها من زوايا أخرى لم نُشِر إليها، أو في مسارات عديدة أُخر.

وسيكون ذلك الاستعراض عبر التقاط شيء من الفطرنة في مسارين كبيرين: العقل والعلم، في سياق تكاملي، مع الالتزام بالإيجاز في التناول والعرض، وطرح بعض الأمثلة العملية الملتقطة من حياتنا الفكرية والعامة.

1- التوحيد الركيزة الكبرى

1-1 التوحيد ركيزة الاطراد والمعرفة

الفطرة بما تختزنه من خمائر ضرورية بدهية كلية قبلية، هي الضمانة للمعرفة الإنسانية برمتها، وعلى رأسها التوحيد الخالص، كيف يكون ذلك؟ دعونا نتخيل أن العالَم (الطبيعة) عشوائي أو مزاجي، أي أنه كل يوم يتجلى لنا بطريقة مختلفة. مثلاً، لنفترض أن الطقس يختلف بطريقة فوضوية، فلا يرتبط بنمط لحظي ولا يومي ولا أسبوعي ولا شهري ولا سنوي، والشمس لا تشرق ولا تغرب وفق نمط محدد، وإنما وفق مزاجية فلكية مُبهمة، فنعيش نهاراً طويلاً وليلاً طويلاً غير منضبطين، وعلى هذا فقِس بقية الأشياء الحادثة في العالَم. هل تستقيم حينذاك حياتُنا في عالَم كهذا؟ هل يمكن لنا أن نكتشف هذا العالَمَ وأسرارَه وقوانينه؟ قطعاً، لا تستقيم حياتنا، ولا يتأسس العلم إطلاقاً.

وهنا ندرك أهمية التوحيد في تأسيس بِنية العقل العلمي المكتشِف للعالَم، فالتوحيد يقضي بالإيمان بخالق واحد؛ بخالق وضعَ خطةً مُحكمَةَ لهذا العالَم لغاية محددة، فهو يسيّره وفق نواميس أو سنن أو قوانين ثابتة؛ لتكون حياة الناس ممكنة من جهة، وليكون العلم ممكناً من جهة ثانية.

إذن، يسعنا القول إن المعرفة تتأسس على نوع من الاطراد في الوجود (العالَم)، والاطراد هو الانتظام في حوادث العالَم في قالب متكرر معلّل أو مسبّب (معلوم أو غير معلوم لنا)، فما حدث بالأمس يحدث اليوم والغد بشكل منسق منظم متتابع؛ لعلةٍ أو لسببٍ ما، ولو تعذر هذا الانتظامُ لما كان ثمة إمكانية لقيام العلم من حيث الأصل أو المبدأ، إذ كيف يطارد العلمُ حوادثَ تتخلق كل يوم على نحو متغير.

إن العلم في جوهره اقتناص الاطراد في الوجود. والذي يقتنصه العلمُ إنما هو الاطراد الظاهري (الفينومين) لا الحقيقي (النومين)، أي ما يظهر لنا متجلياً بطريقة يمكن للعلم أن يقبض عليه، وهو في حالة من الثبات أو الانتظام الذي يعول عليه، وهنا تعرض لنا آية عجيبة قررت هذا العلم الظاهري - بدلالتها العامة لا الخاصة - ﴿ يَعْلَمُونَ ظَـٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ﴾ [الروم: 6].

وبعض هذا الاطراد «الظاهري» في الطبيعة قابلٌ للترجمة إلى قالَب رياضي مُحكم (=رياضيات الجزئي: الإنسان)، وأما الاطراد «الحقيقي» أي الاطراد - في - ذاته، فهو يمثل نوعاً من الرياضيات الكلية المطلقة التي لا يمكن لنا الوصول إليها بحال من الأحوال (=رياضيات المطلق: الله).

وبناء على ما سبق، وضعتُ هذا القانون: **لا معرفة بدون اطراد، ولا اطراد بدون توحيد،** وهو القانون الأول الذي اشتققتُه من النموذج التيمي للفطرة، كما مر معنا في الفصل الماضي. هنالك ملامح لم تتضح بعد في هذا الاطراد، مما يجعلنا نواصل المعالجة في المحور الموالي.

1-2 شيء من تأسيس القرآن للاطراد

القرآن الكريم يؤسس لقانون الاطراد المنبني على التوحيد الخالص، بطريقة صريحة واضحة لا لبس فيها ولا غموض. دعونا نتأمل شيئاً من ذلك عبر محاور مختصرة متسلسلة. ثمة تأسيس للاطراد في العالَم من جهة وجودية (إنطولوجية)، ومن ذلك قوله تعالى ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَـٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [الأنبياء: 22]. القرآن يطرح هنا دليلاً عقلياً وجودياً صِرفاً، حيث يقرر بأن الأرض والسماء لو كان فيهما أكثر من إله لفسدتا، لمَ؟ لأن كل إله له خطة معينة في العالَم (الطبيعة) وفق حكمة مطلقة وعلم مطلق وإرادة مطلقة وقوة مطلقة، فهل يسوغ إذن أن يكون فيهما أكثر من

إله؟! لا يمكن أن يتصور عاقل هذا البتة؛ إذ النتيجة الحتمية إنما هي الفساد والاضطراب التامين في العالَم، مع نشوب الحروب بين الآلهة المتصارعة كما في التصورات الوثنية للأمم الغابرة كالرومان واليونان، حيث نجد بأن المدونة الأسطورية (الميثولوجية) مليئة بأساطير الحروب الطاحنة بين الآلهة المتنافسة على حكم العالَم وإنفاذ مشيئتها في هذا المجال أو ذاك.

ولا يمكن أن يتصور عاقل أن ثمة اطراداً في العالَم، وهو محكوم من قبل آلهة متشاكسة متحاقدة متعاركة. العقول الوثنية محوطة بالفوضى والاضطراب، وهو ما يفقدها المبدأ التأسيسي المعمق للمعرفة، بخلاف العقل الموحِّد المسلم، حيث يتأسس على مبدأ التوحيد المفضي للاطراد المؤسِّس لإمكانية المعرفة من جهة الأسس الوجودية (الإنطولوجية) والأصول المنهاجية (الإبستمولوجية).

بعد التأسيس الوجودي السابق لمبدأ الاطراد في العالَم من زاوية عقلية صِرفة (=عقلانية)، يضعنا القرآن أمام دليل عقلي حسي (=تجريبية)، كما في قوله تعالى ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ﴿٣﴾ ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ [الملك: 3-4]. هذه الآية تشغل المكنة الحسية في الإدراك والتفكير، حيث المطالبة بتفعيل البصر بالملاحظة الحسية للسماوات، وما فيها من الأفلاك العظيمة، مع المطالبة بتكرار الملاحظة الحسية مرتين بعد الأولى، لنكون قبالة ثلاث محاولات للتجربة الحسية، فهل ترى أيها الإنسان أي تنافر أو عشوائية أو تصدع أو ثغرة أو خطأ أو عيب أو نقص فيما يراه بصرك؟

الجواب: قطعاً، لا. وهذا ما دفع بالقرآن إلى حسم النتيجة: ﴿ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾. قد يُقال: لماذا حَسَمَ القرآنُ النتيجةَ بهذه السرعة؟ فيُقال له: هذا التحدي قائم مُؤبَّد، فهاتِ ما عندك من

«الفطور»، ويدخل في ذلك سعيك أيها الإنسان في رؤية الفلك البعيد عبر المجاهر الحديثة فهي داخلة في نهاية مطافها في: ﴿ ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ ﴾. إنه الاطراد التام الأكيد. منظورنا الإسلامي في العلم هو منظور شامل، فهو يشمل العلوم الطبيعية كما تحدثنا عنها في السياقات السابقة، والعلوم الإنسانية أيضاً بكل فروعها. ومن ذلك أن القرآن الكريم يؤكد في غير آية وجود الاطراد في حياتنا عبر النواميس والسنن الاجتماعية، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴾ [الأحزاب: 62]، وقوله: ﴿ سُنَّةَ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِن رُّسُلِنَا ۖ وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا ﴾ [الإسراء: 77]. هذا النوع من الاطراد أو الانتظام النابع من الإيمان بهذا الخالق العظيم هو في عالَم الإنسان المعقد، وهو اطراد «عام» أي: في الأبعاد أو الحقائق الكبرى للوجود الإنساني، وهو يجعلنا نُعيد الثقة في العلوم الإنسانية وقدرتها على التقاط قدر من الأسرار وبلورة القوانين «الفضفاضة»، التي تحرك الإنسانَ لصناعة التاريخ.

نحن مُطالبون بفهم التاريخ وفق هذا النوع من الانتظام الديناميكي المرن، لنكون قادرين من ثَمَّ على نمنمة التاريخ ليكون أحجاراً منقوشة بألوان ثقافتنا، فنحركها بـ نور الله وفق سرديتنا الكبرى؛ متوسلين الحكمة والعلم والأدب والفن والجمال والتقنية وكل أسباب القوة، لتحقيق الغايات الكبرى من وجودنا: التوحيد والإحسان والتزكية والعمران. وهذا ما يجعلني أقرر هذه القاعدة: إذا لم نحرك التاريخ وفق غايتنا وسرديتنا الكبرى، فسنكون بدورنا أحجاراً، يحركها الآخرُ لتحقيق غاياته وسردياته الكبرى.

قد يقول البعض، **كيف يباشر علماءُ العلمَ قائلين بالاطراد مع أنهم ملاحدة؟** هذا سؤال منهجي بامتياز، ويستحق معالجة مفصلة في بحث مستقل. باختصار، أقول: إن ذلك ليؤشر على عدة أمور، ومنها أن هذا الصنف من

العلماء يعيش تناقضاً هائلاً، ينعكس على البِنية الوجودية والإبستمولوجية والمنهجية، حيث يشعرون بالاضطراب المعرفي الهائل والتوتر النفسي المريع، من جراء انخرام قاعدة التوحيد في عقولهم، فيلجؤون إلى تلفيق فرضية ذكاء الطبيعة ونحو ذلك من الفرضيات الداحضة[1]. وقد يلجأ بعضهم إلى عدم الاعتراف بالاطرد من حيث الأصل، والخلوص من ثَمَّ إلى مبدأ الفوضى في الطبيعة، مما ينقض أصل العلم وإمكانيته. وقد يستخدم بعضهم حيلة التجاهل أو التغافل، فيتعاطى مع البحث العلمي بقالب عملي نفعي صِرف، غاضًّا الطرف عن هذه المسألة، لكونها تنغِّص عليه تفكيره وتخلق له قدراً من التشوش والتوتر. وقد يرجع بعضُهم إلى حِياض الإيمان، بعد التفكر والمدارسة للمسألة بعمق وصدق. والذي يهمنا هو أن عقل المسلم، هو عقل توحيدي معرفي بامتياز، خِلوٌ من الإشكالات، ومتأهبٌ للقبض على الحقائق المطلقة والنسبية، متى استخدم المنهجية العلمية الناجعة بصدق وتؤدة.

(1) الداحضة لنفسها بنفسها أي مدحوضة، فهي من باب اسم الفاعل بمعن اسم المفعول، كما في التعبير القرآني المدهش: ﴿وَٱلَّذِينَ يُحَآجُّونَ فِى ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مَا ٱسْتُجِيبَ لَهُۥ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾ [الشورى: 16].

2- خمائر فطرية تأسيسية

2-1 السببية من الفطرة

ثمة خمائر فطرية أخرى لها قدر كبير من الإسهام التأسيسي في جوانب العقل والعلم والمعرفة، ومن شأنها جعل المعارف الفطرية تتعاضد وتتكامل في شقيها العقلي والديني، العلمي والعملي، إذ هما يسيران في الاتجاه ذاته، فمثلاً، السببية هي ضمن الركائز الفطرية الضرورية البدهية، وهي ركن ركين للمعرفة العلمية والاشتغالات العقلية في مختلف تجلياتها، وفي الجانب الديني، نجد أن ركيزة السببية ذاتها تُفضي بالإنسان فطرةً وعقلاً إلى الإيمان بأن الكون أو العالَم أو الخلق له سببٌ أو مُوجدٌ أو خالقٌ واحدٌ، وإلا وقع الإنسانُ في حبائل الدور الذي لا حل له غير إيقافه بإثبات الخالق الأول الذي ليس قبله شيء، سبحانه وتعالى.

والسببية مقوِّم أساس للانتظام والاطراد في العالَم، ومقوم أساس لعدم التناقض، وهنا تأتي الركيزة العقلية الفطرية بعدم التناقض لتشُدَّ من أزر شقيقتها السببية، وتؤكد بقالب قاطع صحةَ ما انتهتْ إليه من نتائج بدهية؛ في تضافرية تكاملية تلقائية واضحة عادلة، فيتعززُ بكل ذلك الحقُّ والصوابُ، وتقوى الصحةُ والنجاعةُ والشساعةُ الذهنية، فينمو العقل ويثمر، وتُقتلَع حشائشُه الضارة كالجدل العقيم والتطويل المعقد والدور المتهافت والتناقض المدحوض.

2-2 وثبة نحو الفطرنة

المشهد السابق من الفطرنة الدينية والعقلية، على مِنواله يسعنا أن ننسج الكثير من تطبيقات الفطرنة المشابهة، وهذا يؤكد القدرة الفائقة للفطرنة على الظفر بالعمق والصوابية معاً؛ في قالب تلقائي بسيط واضح مباشر،

مُفعِّلٍ لمنظومة متنوعة من البراهين والمناهج، وهذا ما يُدهشنا فيها وما يجرنا إليها. وبالنظر إلى تعقُّد الحياة المعاصرة، وتكبيلها بكل ما يُزيد من التعقيد والغموض والتطويل في التفكير والتحليل والاستنتاج والمقاربة بلا طائل يُذكر، مع السعي إلى الإطاحة بالعقل المرجعي الغائي ليكون العالَم من ثمَّ بلا رأس، فإننا نتوقع أن يكون ثمة ثمة صرخة كبيرة في وجه التعقيد والإغماض والتطويل، مما يهيأ السياق لـ **وثبة نحو الفطرنة** وانشداد إليها وتعزيزها وتثميرها في السياقات العقلية والبحثية والتربوية والاجتماعية، وذلك في العقود القريبة القادمة، فنكون نحن - أعني المجتمع العربي المسلم - من سبق إلى ذلك وفك شفراتها وفهم أسرارها، بما يجعلنا الأمكنَ في تحصيل كنوزها وتثميرها في مختلف السياقات.

لم يشتغلْ فيلسوف على فطرنة العقل، تفكيراً وتحليلاً وبرهنة وتفلسفاً وتمنطقاً، بعمق وتركيز وشمولية كما فعلَ فيلسوفُنا ابنُ تيمية، حيث عمد إلى جعل هذه الفطرنة تستعيد التلقائية والبساطة والوضوح والشساعة في الفلسفة والمنطق والمنهج، وعلوم التفكير برمتها، ونَدَبَنا إلى استعادة كنوزنا العقلية الأولية من: مدافن المنطق الرتيب، وقوالب المنهج الجامد، الزاعمَينْ امتلاك: صكوك الحقيقة، وسندات البرهنة؛ فضيًّقا واسعاً، وحجَّرا شاسعاً.

أن تُفطرِن العقلَ، فهذا يعني أنك تؤمن بدفعِ العقلِ الإنساني لأن يفكر ويتفلسف وفق ملكاته وإعدادته الأصلية الطليقة الخلاَّقة، وأن تُؤمِّن له سبيلاً قاصداً آمناً لأن يتعقَّل المسائل أو الظواهر المبحوثة والمُفكَّر بها، وأن يجردها ويحللها ويركِّبها، لاستخلاص: تصور أو مفهوم أو نتيجة أو نموذج تفسيري؛ شريطة البرهنة على ما خلص إليه، بطريقة منهجية مقنعة للجماعة العلمية؛ وفق مِرشاد (نموذج إرشادي - أو البارادايم) مُعتبَر مُختبَر.

فَطرنةُ العقلِ هذه، إن نحن تلقَّفناها وفقهناها وغذَّيْناها كما يجب، سيكون

من شأنها تجديد العَقد مع عقل الإنسان وقبلياته الأولية وأدواته المركَّبة فيه جِبلة، وتأكيد أنه قادر على توظيفها بطريقة تلقائية فعالة، والوصول من ثَمَّ إلى بناء مناهج ومفاهيم جديدة أو تطوير القائم الجيد منها والخلوص إلى نتائج دقيقة ذات قيمة، متى توفرتِ الشروطُ اللازمةُ، وعلى رأسها الفطرة السليمة في أبعادها: الدينية والفكرية والذهنية والنفسية، مع توجه معرفي صادق، وقدرة جيدة على البرهنة المقنعة أو المقبولة.

وتقرُّ الفطرنةُ العقليةُ بطبيعة الحال بأن التفلسف الرصين يتحسَّن منهجاً ونتيجةً؛ عبر التعلم والتمرن والتزود بالأدوات المنهجية، بجانب التحليل اللغوي الفائق؛ في ظل ثراء الذخائر اللغوية والفكرية والمجتمعية والتاريخية.

2-3 التفلسف المفطرن وركل الفلسفة المتمردة!

فطرنة العقل كفيلة بأن توصلنا إلى ما يمكننا وصفه بـ التفلسف التلقائي أو السلِس أو الطري أو لنقل «**التفلسف المفطرن**»، وهو نمط يتجاوز التفلسف المتشدق أو العسِر أو البائت. إن تفلسفنا المفطرن المنشود الناجع لنابع من الحياة والمعاناة، ينبثق من الأولى ويعالج الثانية، في محاولة لاسترداد الإعدادات الإنسانية بتوازن واعتدال. وفي سبيل ذلك، يفعِّل هذا التفلسف بدقة وذكاء اللغة المعتادة والصور المجازية والأساليب السردية.

ولئن كان من أهم سمات فطرنة العقل دفعه نحو: البساطة، والوضوح، والتلقائية، ومجافاة التعقيد والغموض واللف والدوران بلا طائل، فإن لنا أن نتساءل عن جدوى استمرارنا في القراءة في النتاج الفلسفي الغربي المعاصر، المتسم أكثرُه بـ: التطويل، والغموص، والتشظي، والتكلف في أشْكَلة غير المُشْكِل، وتعويص غير العَويص، وتعقيد غير المعقَّد. هل يسوغ لنا أن نعكف عقوداً أخرى متطاولة على القراءة المضنية المفصلة «المخلصة» في هذا الركام الهادر الهائم على وجه؟

قبل المضي في بلورة مقاربة للإجابة عن هذا السؤال الوعر، أشير إلى توصيفي السابق: «المتسم أكثره»، وهذا يعني أن بعض النتاج الغربي الفلسفي: عميق ورصين وناجع أيضاً، ويستحق أن يُفاد منه، شريطة ممارسة الإبداع في كيفيات موضعته ضمن معمارنا الفكري وسياقاتنا المجتمعية، ومن ذلك تطبيق النهج الإبداعي في الترجمة التي يدعو إليها طه **عبدالرحمن** وهي **الترجمة المقصدية (أو الاستكشافية)** لا المصدرية (أو الاستنساخية)[1]. والنتاج الفلسفي الجيد بحاجة إلى إشهار عبر المنافذ المتاحة، ومناقشات نقدية وتفعيل لمكوناته الرصينة، في مسعى للبناء على ما يمكن البناء عليه من جهة منهجه ومضمونه، تطويراً لمنظومتنا المفاهيمية والمنهجية ونماذجنا التفسيرية للظواهر والإشكاليات التي تعج بها مجتمعاتنا العربية والإسلامية؛ في سياق تورطنا بـ التبعية والضعف والتخلف.

لنعد الآن إلى سؤالنا المحوري السابق حيال أكثر النتاج الفلسفي الغربي الذي حاله ما وصفنا، في محاولة لتكوين رأي ناضج حياله، والخلوص إلى موقف فكري يمكِّننا من العبور نحو المستقبل، وصناعة تاريخنا كما نريد نحن، لا كما يُراد لنا؛ وفق مُركَّبنا الحضاري العربي الإسلامي، لا سيما مع

---

(1) تمثل أطروحة **طه عبدالرحمن** حول الترجمة نموذجاً إرشادياً (بارادايمًا) جديداً، وتعد هذه الأطروحة أعمق ما كُتب في الفكر العربي المعاصر برمته، حيث تجسد ثورة فكرية على عالم الترجمة التقليدية الخائبة الجامدة، إذ يقرر طه أن المترجم المقصدي أو الاستكشافي لا يكترث بمقاصد النص الأصلي (الأجنبي) ولا ببنيته المنطقية أو الدلالية أو التركيبية، وإنما يهتم فقط بمقاصد الثقافة التي ينقل إليها هذا النص، وبما يجعل النص المترجَم مُمكِّناً للمتلقي داخل ثقافتنا أن ينتج نصاً يضاهي أو يتفوق على النص الأصلي، ولذا فهي ترجمة تمكينية، ولذا فلا يلزم مثلاً ترجمة كامل النص الأجنبي وإنما ما يراه المترجم وهكذا من بقية استحقاقات وانعكاسات هذا النموذج الإرشادي المتفرد. وللمزيد حول هذه المسألة المحورية، اقرأ بتأن في: طه عبدالرحمن، **روح الحداثة: المدخل لتأسيس الحداثة الإسلامية**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2006، الباب الثاني، الفصل الثالث.

توسع الأجيال الشابَّة في القراءة في الأدبيات الفلسفية المعاصرة، ومشاركاتهم المتنامية في النقاش والدرس الفلسفيين عبر المجلات والمنصات وشبكات التواصل الاجتماعي وغيرها.

إن اللحظة التاريخية التي نعيشها لتدعونا إلى أن نكون على درجة كافية من الشفافية والوضوح في النقد والتقييم لهذا الركام الفلسفي الغربي الهائل الهائم، البعيد أكثره عن إشكالياتنا التنموية والنهضوية، والمجافي لرؤيتنا الكلية للإله والكون والحياة، لنقول بعبارة ناجزة سافرة: **دعونا نركل الركامَ الفلسفي الغربي المطوَّل المعقَّد المتكلَّف المتمرِّد، ونرميه باطمئنان في سلة مهملاتنا الفكرية!**

نعم، لنرمه، حتى لو كنا قد استثمرنا أموالاً طائلةً وجهوداً كبيرةً في ترجمة تلك الكتب المتضاخمة والطروحات المتعاضمة، إذ لا قيمة جوهرية لها البتة، لا على حاضرنا ولا على مستقبلنا، إذ هي على أحسن الأحوال مجرد أفكار مُشتتة، ومصطلحات جوفاء، يرددها بعضُنا بقالب ببغائي مُمل، مع فشل أكثرهم في ابتكار منهجيات أو مفاهيم عميقة من شأنها تعضيد فعل التفلسف الرصين حيال آلامنا وآمالنا معاً؛ في قالب رشيد من المعالجة العميقة الحكيمة، التي ترنو إلى المستقبل البعيد والمتوسط، وتعد له عدته الواجبة، وما يكفي من القلق الحميد تجاهه.

أعلم أن رأيي حيال ركل الركام الفلسفي المتمرِّد المعقَّد المطوَّل المتكلَّف[1] (=الفلسفة المتمردة)، ورميه في سلة مهملاتنا الفكرية، ربما يثير بلبلة في

---

(1) غربياً كان أم شرقياً، فالأهم هو ذلك الضابط الذي وضعناه لتعريف الركام الفلسفي المُهدَر وتحديده بسمات دقيقة، ويدخل قطعاً في ذلك النتاج العربي المتصف بتلك السمات، إذ يمثل عَكًّا معرفيًّا مشوشًا (بالفتحة والكسرة)، ويكاد لا يحمل أي مضمون يسعنا البناء عليه، وبخاصة مع تورطه بالقالب الببغائي، منهجياً ومفاهيمياً وأسلوبياً أيضاً.

الفضاء الفكري، وربما يشتغل البعض بالاتهام بأنني بتُّ ضد الفلسفة، بيد أن هذا لا يثنيني البتة عن الإبانة الشفيفة عن ما خلصتُ إليه بعد القراءة في النتاج الفلسفي الغربي لأزيد من ثلاثة عقود متوالية، مع سوق ما أراه دليلاً على صحة ما أقرره[1].

وفي هذا السياق، أعيد التأكيد على أنني ما زلتُ مؤمناً بأهمية **الفلسفة المؤمنة**، والاغتراف المنهجي الذكي المعتدل من النصوص الفلسفية الرصينة، على أن الأكثر أهمية لنا هو التفلسف الرصين المُفطرَن حيال إشكالياتنا الدينية والسياسية والثقافية والاقتصادية والمجتمعية، مما يجعلنا ضمن المجتمعات الداخلة في التاريخ، والصانعة له.

---

(1) للمزيد حول ذلك وحول الفلسفة المؤمنة والمتمردة، انظر كتابي: **كينونة ناقصة**، الفصل العاشر.

3- الفطرنة في سياق الأفكار والاصطلاح

3-1 الأفكار الميتة والمميتة

يسعنا القول إن نسبة لا يستهان بها من الأفكار والمفاهيم الفلسفية الغربية ضمن ذلك النتاج البئيس الذي وصفتُه آنفاً بما يستحق، هي داخلة ضمن ما يسميه **مالك بن نبي** بـ «الأفكار المُميتة»[1]، وهي تلك الأفكار والمفاهيم التي من شأنها اغتيال مرجعيتنا أو رؤيتنا الكلية أو نظريتنا في المعرفة أو في المعنى، ولعل من بينها على سبيل المثال تلك المفاهيم الفلسفية الخطرة المنسلة بدهاء إلى نظرية المعرفة كمفاهيم الوضعانية Positivism لـ **أوجست كونت** التي تستهدف «محو فكرة الحق التي تعود إلى أصل لاهوتي وتفترض سلطة أعلى من الإنسان»، جاعلة من الإنسانية ديناً للإنسان المعاصر الحداثي[2] أو الحداثوي، ومما مقتضيات ذلك أنها تتنكر تماماً للمرجعية الربانية المتجاوزة، ولكون النص الديني (=النقل الصحيح) مصدراً من مصادر المعرفة الصحيحة، فهو لا يعدو - في نظرها - كونه جزءاً من ميتافيزيقا الرجعية.

وقريب منها مفاهيم العِلموية Scientism (حلقة فيينا: الوضعية المنطقية أو الوضعانية)، ومن روادها: **هان، نويرات، فرانك، شليك، كارناب، ماخ،** وآخرون، وهي تدعو من جانبها إلى هدم كل الميتافيزيقا، بما فيها الفلسفة ذاتها، وجعل منهجية العلوم البحتة المنهج العلمي الوحيد المقبول[3]، وهو ما يُعرف بـ **«واحدية العلوم»** Unity of Science، الذي يفترض أن «ثمة

---

(1) مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، دمشق: دار الفكر، ط1، 2002.

(2) عبدالمنعم الحفني، **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**، القاهرة: دار مدبولي، ط 2، 1999، مج 2، ص1135.

(3) الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ص1530-1532.

وحدة عامة شاملة تتنظم العلوم كافة (الطبيعية والرياضية والاجتماعية والإنسانية) باعتبار أن الإنسان جزءٌ لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة، لا وجود له خارجها، وباعتبار أن ثمة قانوناً واحداً (طبيعيًّا/ ماديًّا) يسري على جميع الظواهر الإنسانية والطبيعية، أي أن ثمة واحدية كونية مادية»[1].

ومن الأفكار الميتة وربما المميتة تلك المفاهيم الفلسفية المختبئة في تضاعيف اللسانيات والدراسات اللغوية، مثل: المفاهيم المتكلفة حول «المعنى»، كمفهوم «المعنى المؤجل» للمتفلسف العدمي **جاك دريدا**، في مسعى لإذابة المعنى، وجعله متأبياً مستحيلاً، مما يوصل إلى سيولة تامة وتدمير تام لكل المرجعيات.

وبمناسبة دريدا، نورد مصطلحاً له، وإيرادنا هذا هو من قبيل الطرفة الفلسفية، لا أكثر، وأعني به مصطلح الاخـ(ت)ــــلاف DifferAnce، الذي يراه معجمٌ عربيٌّ متخصصٌ بأنه «أهم المصطلحات التي سكَّها دريدا على الإطلاق، فقد خصه بمقال طويل يحاول فيه توضيح هذا «اللاشيء» الذي هو أساس كل «شيء»، وبدونه لا وجود ولا معرفة»[2]. أريتم كيف يكون اللاشيء أساساً لكل شيء؟!. هذا نوع من مفاهيم ذلك الركام البائس التي نتلقفها ببغائية عجيبة، ومن الأفكار المُميتة أيضاً: باقة المفاهيم الفلسفية التي تُشجِّر خلافاً مفتعلاً بين: الدين والحكمة، والدين والعلم، والدين والدولة، والدين والاقتصاد[3].

---

(1) المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، ص238.

(2) ميجان الرويلي وسعد البازعي، **دليل الناقد الأدبي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط4، 2005، ص115.

(3) لمعالجة علمية رصينة لمثل هذه المفاهيم، انظر: سلطان العميري، **ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث**، الخبر: تكوين، ط2، 2018، ويقع الكتاب في جزءين كبيرين.

وفي هذا الخضم، نستجلب توصيفاً دقيقاً لـ **المسيري** حيال حتمية صناعة النماذج والنظريات والسرديات الكبرى في ضوء مركّبنا الحضاري العربي الإسلامي، حيث يقرر قائلاً: «وإن لم يطور الإنسانُ نظرية كبرى، فإنه سيقع فريسة النظرية الكبرى للآخر وضحية لما يُسمَّى «إمبريالية المقولات»، أي أن يستورد الإنسانُ المقولات التفسيرية الكبرى من الآخر، ويقصر جهده البحثي والمعرفي على مراكمة المعلومات من خلال المقولات الجاهزة التي استوردها»[1].

3-2 الحاجة أمُّ الاصطلاح

الحديث عن مثل المفاهيم السابقة واستجلابها من الأدبيات الغربية يجرني إلى توصيف المشهد المفاهيمي لدينا، إذ لعله يشكّل جزءاً من تشخيص الداء وتصنيع الدواء أيضاً. في بحث سابق لي[2]، خلصتُ إلى نتيجة خطيرة، أختصرها في هذه اللقطة المفاهيمية الخاطفة:

المجتمعات المبدعة تقوم على مدخل يمكننا تسميته بمدخل **الحاجة - المصطلح**، أي أن الحاجة هي التي تُنتج المصطلح الذي يعكس دلالات محددة، تستجيب للاحتياجات والإشكاليات، وتتحول إلى أدوات للتفكير والتجريد والتحليل والتركيب والاستخلاص، على اعتبار أن المعنى يتشكّل قبل اللفظ، فالمعنى هو «وحدة فكرية يعبر عنها مصطلح أو رمز حرفي أو أي رمز آخر»[3].

---

(1) المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج1، ص160.

(2) عبدالله البريدي، **الإشكالية الاصطلاحية في الفكر الإداري العربي بالتطبيق على مصطلح Governance**: توصيف منهجي للإشكالية وإطار مقترح لعلاجها، المؤتمر العالمي الأول لحوكمة الشركات - جامعة الملك خالد - 12-13/ 11/ 1430هـ.

(3) خالد اليعبودي، **آليات توليد المصطلح وبناء المعاجم اللسانية الثنائية والمتعددة اللغات**،=

في حين أن **المجتمعات المقلِّدة** تقوم على مدخل آخر، هو: **المصطلح - الحاجة**؛ بمعنى أن استجلاب مصطلح «جديد» من بيئة ثقافية أخرى يجعل العقل يشتغل لاستكشاف حاجات في المجتمع يمكن توظيف المصطلح المُستجلَب في محيطها، مع ما يتطلبه ذلك من بلورة للمسوغات وسوق للتبريرات المتكلِّفة حيال ذلك، وهذا النهج هو: **نقل ميكانيكي للأفكار**، في سياق يسوق لنا خرافة أن: كل الحاجات معولمة، فإن ظهرتْ حاجاتٌ أو معانٍ لدى المجتمع الغربي، فهذا يعني بالضرورة تخلّق الحاجات والمعاني ذاتها لدينا، وبنفس المقاسات والمعايير والاشتراطات والملابسات والسياقات!

خلاصة ذلك، أن التعاطي مع المسألة المفاهمية في المجتمعات المقلِّدة يتم وفق نمط تفكير مقلوب، يضع عربة المفهوم (=المصطلح المستورد) أمام حصان المعنى (=الحاجة المجتمعية)، مما يجعله يفشل في إنتاج المصطلحات التي تستجيب لاحتياجاته وتتلائم مع إطاره الثقافي الحضاري. وهنا نتذكر المصطلح النفيس الذي ابتكره **المسيري** وهو: **المصطلح الغائب**[1]، والذي يعني فيه أننا قُبالة معانٍ عديدة تعكس حاجات وإشكاليات مجتمعية، ولمَّا يبتكر أحدُنا مصطلحاً يعكس هذه الدلالات، ليبقى المصطلح المنشود مفقوداً أو «غائباً».

=فاس: دار ما بعد الحداثة، 2006، ص19.

(1) يشير المسيري إلى أن هنالك ظواهر أو جوانب من ظواهر معينة لم ننجح في إنتاج مصطلحات تعبر عنها وتعكسها كما هي في سياقها الثقافي والاجتماعي، وتتضخم الإشكالية بأننا نقوم بعملية نقل هيكل متماسك من المصطلحات الأجنبية، مما يعني أننا إزاء هيكل آخر من «المصطلحات الغائبة». انظر: عبدالوهاب المسيري، **هاتان تفاحتان حمراوان: دراسة في التحيز وعلاقة الدال والمدلول**، في: إشكالية التحيز، تحرير: عبدالوهاب المسيري، هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1998، ص84-86.

4- شيء من فطرنة العلم

سأعرض لهذه الفطرنة في سياقين: بحثي تطبيقي، وفكري عمومي، وذلك في عنوانين متسلسلين:

4-1 مقاربة بحثية تطبيقية

انعكاسات الفطرنة التيمية للعقل لا تلهمنا أبعاداً عقلية ذهنية صرفة فحسب، بل تشمل الأبعاد الأخلاقية المعنوية أيضاً في قالب تعاضدي تكاملي، فالفطرة السوية هي «قوة تقتضي اعتقاد الحق، وإرادة النافع»[1]، «وجلب المنافع، ودفع المضار»[2]، وتوجب الانحياز نحو «إرادة الخير النافع»[3]. هذا البعد يصلح لأن يكون مدخلاً لممارسة قدر من الفطرنة للعلم المعاصر - وفق قالَبه المادي المُسَلْعَن - في حاضره ومستقبله، وماذا عسانا نقدم لإصلاح مركبته، قبل أن تَغرَق وتُغرِق.

في خضم دعوتنا إلى فطرنة العلم عبر تفعيل الأدوات الذهنية الأصلية التلقائية المركبة في عقولنا، من جهة المناهج والبراهين والآليات، فإننا نعيد التأكيد على ضرورة تأسيس أطر منهجية ضابطة لهذه الفطرنة، كيلا نجد أنفسنا أمام منظورات «علمية» متشظية، تدعي كلها وصلاً بالفطرة، أو ما يقاربها من مقاربات ذاتية صرفة (كمنظورات فينومينولوجية أو ظواهرية بحتة مدعية)، وقد سبقت منا الإشارة إلى هذه المسألة في مبحث إبستمولوجيا الفطرة.

---

(1) ابن تيمية، درء التعارض، مج 4، ص111.

(2) ابن تيمية، درء التعارض، مج 4، ص113.

(3) ابن تيمية، درء التعارض، مج 4، ص118.

قد يكون مفيداً هاهنا التنبيه على خطورة فكرة قابعة في مفهوم **المنظور** Perspective، وفق التصور الغربي الرئيس لهذا المفهوم، بحسب مدارس فكرية غربية عريضة، حيث يقود وَفقَها إلى: فتح التفسير والاستنتاج على مصراعيه، ليقول كل واحد ما يراه أو ما يستنتجه؛ وفق منظوره الشخصي الخاص أو الصِرف، مما قد يؤدي إلى تذويت مطلق للعلم، وفي هذا إقبار للعلم في مدافن **الذاتوية**[1] المتطرفة.

وفي هذا السبيل، نحذر من مغبة التساهل مع بعض الطروحات التنظيرية أو ما يفهمه البعضُ منها حيال **البحث النوعي**[2]، حيث يمررون فكرة المنظور وفق المعنى الرديء السابق، مما يجعل البحث النوعي يغدو كما لو كان مجرد وجهات نظر أو مقالات صحافية حيال هذه القضية أو تلك.

وهنا يمكننا الإفادة من العديد من المفاهيم والأفكار التي خلصنا إليها في سياق بنائنا للنموذج التيمي في الفطرة، ومن ذلك مفهوم **الصداقة بين البراهين**، إذ إن البحث النوعي بحاجة ماسة إلى تفعيل هذا المفهوم، ليظفر بأكبر قدر ممكن من **التكاملية البرهانية**، التي تُبعده عن الأمواج المدمرة للذاتوية العاتية، فيشتغل من ثمَّ بمنظومة من البراهين المتعاضدة، التي يقوِّي بعضُها بعضاً في تضافرية وتحاشدية منهجية وإجرائية، موصلة إلى نتائج صلبة، يمكن اختبارها، والتأكد من مدى صحتها وثباتها؛ في أساليب تلائم: رحابة البحث النوعي، وسياقيته العالية، وتفسيريته الإبداعية.

---

(1) أشرتُ في هامش سابق إلى أن ثمة فرقاً كبيراً بين: الذاتية والذاتوية.

(2) من ذلك مثلًا، ما يذكره **كوربن وستراوس** من القول: «يركز الباحثون المختلفون على جوانب مختلفة للبيانات ويفسرون الأشياء بطرق مختلفة، ويحددون بذلك معاني مختلفة.. وبالإضافة إلى ذلك، فقد ينظر المحلل الواحد إلى بياناته بوجهة نظر مختلفة في مرات متعددة، فكل ذلك يتوقف على الزاوية أو المنظور الذي يتناول المحلل من خلاله البيانات.. بعبارة أخرى، تتحدث البيانات إلى الباحثين بطرق مختلفة»، **أساسيات البحث النوعي**، ص55.

4-2 مقاربة فكرية عمومية

ثمة سياقات أخرى لفطرنة العلم، ومن ذلك ما له علائق بالأبعاد الأخلاقية والسلوكية. وهذا سياق رئيس ومعقد، ويتطلب في حقيقة الأمر معالجات معمقة تفصيلية، وهذا خارج عن نطاق اشتغالنا المكثف هنا. ولهذا، فسنقاربه باختصار بقالب مباشر، حيث نتساءل ابتداءً: ما هو العلم؟ أليس هو كائن معرفي يوجده الإنسانُ، بأفكاره القبلية وحواسه وملكاته الذهنية وتجاربه المعملية؟ إن كانت الإجابة بنعم، وهي كذلك، فإنه يلزمنا التساؤل أولاً: أين يتجه الإنسان في مستقبل أيامه؟ هذه أسئلة وعرة عويصة، ولكن دعونا نطوف حولها بشيء من الأفكار العامة الأولية.

إن السؤال الأصلي عن الإنسان يتأكد بالضرورة المنهجية والأخلاقية حيال مسار العلم في المستقبل، وذلك أن الإنسان هو الذي يصنع منهجية العلم، وهو ذاته الذي يرسم حدوده الموضوعية والأخلاقية، ويوجه جهوده واقتحاماته في مختلف الحقول المعرفية والبحثية. ولئن كان المناطقة قد تكلفوا تعريف الإنسان قديماً بما يُسمى بـ الحد التام بأنه «الحيوان الناطق» (ويريدون بالناطقية القدرة على إدراك الكلي الذي هو مقابل الجزئي)، فإنه يحسن بنا أن نتمنطق راهناً لنحرر «توصيفاً» جديداً للإنسان المعاصر المقولَب وفق النموذج الحضاري المادي المهيمن راهناً في أبعاده الفكرية والأخلاقية والاقتصادية، وطغيان مبادئ السوق أو الليبرالية الجديدة - الرأسمالية المتوحشة[1].

من المؤكد أن تحرير مثل التوصيف عملية عسيرة جداً، وأنا لا أزعم البتة القدرة على إنجازه. ولكن على سبيل التفكير الأولي، أقول بأنه ربما وسعنا

(1) للمزيد انظر: عبدالله البريدي، **فخ النيوليبرالية في دول الخليج العربية - إنقاذ اقتصاد أم إغراق مجتمع**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2018.

توصيف هذا الإنسان المعاصر بأنه: «حيوان دولاري»، «حيوان أناني»، «حيوان تعاقدي»، «حيوان متسوق». ولكون العلم منفعلاً بالإنسان، فإن هذا يعني أنه متأثر بصفاته حتماً، وذلك أن نظرية المعرفة تنظر إلى العلم باعتباره فعالية إنسانية، وليس مجرد منظومة من المفاهيم والقوانين والفرضيات والنظريات العلمية والنماذج التفسيرية[1]، وهذا ما يسوّغ لنا أن نعكس صفات الإنسان التي أوردناها في التوصيفات الفارطة على العلم ذاته. لنقول بأربعة توصيفات للعلم المعاصر عبر استبدال «الحيوانية» بـ «الفكرية»، ومؤدى هذا القولُ بأن العلم المعاصر هو: «فكر دولاري»، «فكر أناني»، «فكر تعاقدي»، «فكر تسويقي»، وتفصيل ذلك أن:

العلم المعاصر أضحى دولارياً، فهو بحّاث عن الانتفاع المادي الصرف، وقد نجم عن ذلك تسلُّع المعرفة وحوسلتها (أي تحويلها إلى وسيلة، وهو من نحت عبدالوهاب المسيري) أي تحوله إلى أداة للتربُّح لا غير. بات العلم يفكر في التقدم والتشقق والتوسع أفقياً ورأسياً لتحقيق مكاسب مالية ومنافع مادية، دون أن يأبه بالأخلاق أو الفطرة، وأصبح سؤال الأخلاق أو الفطرة مُستهجناً ومحلاً للسخرية والرمي بالرجعية والبلاهة في كثير من السياقات.

في حركته التوسعية، أضحى العلم المعاصر هَرَّاساً لاحتياجات البسطاء، متجاوزاً إياها صوب الأعمال البحثية المدعومة مالياً من قبل الشركات الكبرى والعابرة للقارات، في سياق يُميت التكافلية والتحاشدية التي كان يُبديها العلم في أوقات مضت لضعاف الناس وفقرائهم، تشخيصاً لاحتياجاتهم ومشاكلهم وتحدياتهم، وبلورة لحلول ناجعة لها في قوالب اقتصادية وتقنية غير مكلفة.

---

(1) قنصوة، **فلسفة العلم**، انظر الفصل الثالث، ففيه معالجة رصينة لهذه الفكرة.

لتحقيق كل ما سبق، يتوسل العلم الحديث بشياطين التسويق وأبالسة تصريف المنتجات والخدمات، لدرجة يصح معها القول: **التسوق هو كوجيتو الإنسان المعاصر**؛ تحت شعار مفاده: **أنا أتسوق، إذن أنا موجود!** لقد أضحى السوق مرجعية نهائية أو شبه نهائية للعلم في العقود الأخيرة، وطفق يحركه في مسارات عديدة، دون أن يكترث بأي أي أطر مرجعية دينية وأخلاقية متجاوزة أو آثار سلبية على الإنسان والبيئة وطيفها الحيوي الشامل.

وبدخول التقنية بجانب السوق، وتأثيرها المتنامي - بأدواتها الرهيبة - على حركة العلم ومجتمعات المعرفة والجماعات العلمية؛ من جهة المفاهيم والمناهج والسلوكيات والمخرجات، ومن جهة التباري على السبق العلمي المربوط بالمنتجات ذات القيمة الاقتصادية المضافة، مع ما يجره ذلك من تشويهات كبرى للمعرفة من جراء هذا السلعنة اللعينة. العلم المعاصر بات يُشغَّلُ بـ محركات التقدم الاقتصادي، مما جعله يُسرع الخُطى في مسار رأسي تقدمي لا متناهٍ، لا رأس له، ولا قلب!

وهذا ما يفضي بالعلم إلى أن يكون رهناً - كما في توصيف **صلاح قنصوة** - لـ «خطة خفية غير منظورة للتقدم العلمي، يمكن أن نجمع خيوطها، لو تيسر لنا تحليلُ عناصر الثقافة السائدة ونظمها.. وبدون ذلك التصور أو الافتراض تتبدى تطورات العلم، وكأنها فقاعات طافية على سطح الحياة العقلية، أو أشباح غريبة محومة، لا ندري لها أصلاً ولا غاية»[1].

كيف تعمل المؤسسات «الرائدة» والدول «المتقدمة» في استثمار العلم، حاضراً ومستقبلاً؟ لا تعمل هذه المؤسسات والدول غالباً أكثر من كونها

---

(1) قنصوة، فلسفة العلم، ص97.

تغذّي دولاية العلم، وأنانيته، وتعاقديته، وسوقنته، بكل الحيل الممكنة، المشروعة منها وغير المشروعة أيضاً في بعض الأحيان للأسف، وبخاصة مع تنامي نفوذ الشركات العملاقة العابرة للدول، والمخترقة للثقافات والتشريعات والحكومات[1].

هل يمكن للعلم حل مشكلات مستعصية في عالَمنا المعاصر وهو بهذا الحال؟! التحليل الفائت لا يعني تنكري للفتوحات الهائلة التي حققها العلمُ في ميادين شتى والخدمات الجليلة التي قدمها في الماضي ويقدمها في الحاضر في مسارات عديدة، ولكن التحليل اتخذ مساراً نقدياً للنسق العام للعلم «المعاصر»، في ماضيه القريب، ومستقبله البعيد المحتمل في حال بقاء هيمنة النموذج الحضاري المادي (الغربي أو الشرقي)؛ نظراً لضخامة تأثيره على حياتنا نحن وحياة أجيالنا، مع أننا لم نسهم في صناعة نموذجه المشؤوم، الذي يحركه في مسارات خطيرة مقلقة، إلا أننا سلبيون للأسف تجاه طبَّاخ السم، وطبَّاخه آكله!

إذن، لا يسوغ أن يُفهم من توصيفي السابق أنني أمارس هجاءً عاطفياً مفتوحاً لحركة البحث العلمي في كل تطبيقاته وممارساته، كلا، فأنا لا أعمم في حكمي الصارم على كافة التطبيقات والممارسات، فثمة **حركة بحثية خيّرة**، تحتفظ بقدر كبير من المنهجية والأخلاقية، لتعكس لوناً مما يمكننا وصفه بـ **الصدق المُنهج** (بفتح النون وكسرها)، تشخيصاً للمشاكل التي

---

(1) نحن بحاجة ماسة لدراسة هذه الشركات بقالب منهجي تتبعي تنقيبي نقدي، إذ تشكل أحد أخطر أدوات الهيمنة والسيطرة في عالمنا المعاصر، ويعد فهمها بعمق وشمولية شرطاً رئيساً للانعتاق من قبضة النموذج المهيمن! انظر مثلاً: سمير كرم، **الشركات متعددة الجنسيات**، بيروت: معهد الإنماء العربي، ط1، 1976؛ محمد السعيد سعيد، **الشركات عابرة القومية – ومستقبل الظاهرة القومية**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، ع 107، ط1، 1986.

تعترض حياتنا، وبلورةً للحلول الناجعة بلا مقابل أو بمقابل يسير، بيد أنني أسارع بالقول بأن هذا الصدق المنهج للعلم، باتت آفاقه تنحصر، وتذوي حد الضمور، لا سيما بازدياد تدفق أموال السوق على خزائن العلم لضمان اصطفاف آلاف البضائع التافهة أو الهامشية في أمخاخ **الحيوان المتسوق**، وتخديره بأنه يُمارس مثلاً **ديموقراطية الرفوف**، فيأخذ هذه السلعة ويدع تلك، ويتمتع بهذه اللذة ويتجاوز تلك.

ومع كل ما سبق، أحسب أن العلم المعاصر اليوم بات - بشكل متنامٍ - مولّداً للمشاكل وخالقاً للأزمات، وقد يكون خانقاً للحلول كما تفعل الأبحاث المفبركة الممولة من مافيا شركات الأدوية على سبيل المثال. وبهذه المناسبة ألفتُ النظرَ إلى تنامي ظاهرة التلاعب بنتائج الأبحاث العلمية حتى في كبريات المجلات العلمية المرموقة[1]، من جراء تسليع المعرفة، ورسملة البحث العلمي، والتي تعني تمويل الشركات الكبرى لبعض الأبحاث بهدف غسل أدمغة الناس لقبول منتجاتها وخدماتها، ولو تطلب هذا الأمر اختلاق النتائج وتشويهها، وانتحال المعلومات وسرقة الأفكار.

ومن أجل هذا كله، قد يقال بصوت جهير: ليت العلم المعاصر يكفي البشرية شرَّه وشرهه، فقد أمسى أداة تلويث للهواء والأرض والبحار، ونسف للتنوع الحيوي، وابتكار أدوات للقتل الجماعي، وقد يكون العلم مُربكاً للخارطة الفطرية للحياة الإنسانية؛ عبر ثورة الأبحاث الحيوية والجينية والنانوية في

---

(1) انظر مثلًا: كارل زيمير، **ارتفاع حاد في نسبة سحب الأوراق البحثية ومطالبات بالإصلاح**، نيويورك تايمز، 16 أبريل 2012، ترجمة: أحمد المهيزع، منصة أثارة 11 أكتوبر 2019؛ راندي تشيكمان، **كيفَ تُضر المجلاتُ العلميَّة مثل (NATURE) و(CELL) و(SCIENCE) بالعلم ؟**، الجاريدان، 9 ديسمبر 2013؛ ترجمة: محب عثمان، منصة أثارة، 22 أكتوبر 2019؛ جوليان كيرتشير، **لمَ لا يمكننا التسليم بالمصداقية العلمية للدوريات الأكاديمية؟**، الجارديان، 6 يونيو 2017، ترجمة: ريم المكينزي، منصة أثارة، 3 مارس 2020.

مسارات عديدة، ولا سيما بعد تربع علم الأحياء على عرش العلم المعاصر، مُقصياً الفيزياء[1]، مما يؤذن بدرجة أعلى من التحكم والتسليع؛ بغرض التربح بأعضائه وإمكاناته الذهنية وحتى مشاعره، وبات العلم مهدداً لأرزاق الناس بالروبوتات والتقنية اللعينة التي تبشر السوق بأعلى درجات الترشيد[2] والربحية، ليس ذلك فحسب، بل التحكم التام في الإنسان الأبله، وتشيئته، وتسليعه، وتحريكه بكوجيتو التسوق؛ الممرض للأذهان والأعيان، وريموت الترفيه التافه.

الذي أحذره وأحذِّر منه هو ترسُّخ النسق السلبي للعلم، الذي أوضحتُ شيئاً منه، وحاصل ذلك أن العلم المعاصر يتنكر لفضل الفلسفة، ويبصق في وجه الدين، ويرجم الأخلاق بحجارة السوق، ليصل إلى مرحلة التوحش التام والمركزية المرجعية الكامنة[3].

وهنا، لربما يترسّلني أحدُكم، مشيراً إلى أن العلم هو بيد الإنسان منفعل به، ولا يتحمل من ثمَّ ما اقترفه الإنسان من أخطاء أو شرور. هذه ملاحظة

---

(1) استعادة علم الأحياء لمكان الصدارة في العلم المعاصر مسألة بالغة الخطورة على مجالات عديدة، وتستحق دراسات نقدية معمقة. يُشار إلى أن ثمة حركة في الإطار الإبستمولوجي نفسه، إذ نشهد إعادة تشكيل لفلسفة العلم وفق المنظور البيولوجي، لدرجة تأسيس مجلات فلسفية متخصصة ومنها على سبيل المثال: Biology & Philosophy عبر الناشر الدولي الشهير Springer، مما يؤكد خطورة الموضوع وتعقده.

(2) لفهم معمق لهذا المفهوم المحوري الخطير في الفلسفة الغربية المعاصرة، انظر: المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة.

(3) المرجعية «الكامنة» تقابلها المرجعية «المتجاوزة»، والمقصود بالأولى تلك المتجسدة بمرجعية الإنسان ذاته، بخلاف الثانية، حيث تتجاوزه لأطر دينية أو أخلاقية أو فلسفية، وهذان المصطلحان ضمن الباقة الاصطلاحية العميقة لعبدالوهاب المسيري، انظر: **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، المجلد الأول.

جديرة. وإزاء هذا، أقول ألم أبدأ حديثي عن الإنسان في معرض سؤالي عن العلم؟ ألم أُشر إلى أن العلم هو فاعلية إنسانية بالدرجة الأولى؟ بلى، فعلتُ.

ومع تقرير هذه المسألة، أشير إلى صحة فكرة خروج عفريت العلم من قُمقم الأخلاق، إذ باتت حركته تدور مع السوق وجوداً وعدماً، فأصبح العلم معلولاً للسوق، وخادماً له، وهذا يعني وجوب تخلصنا من السوق التي أفلحتْ في تهديم المرجعيات الدينية والأخلاقية ليكون السوق هو دين الشعوب، وأفيون الشعوب أيضاً. وإذا قبل هذا التوصيف أو شيء منه عُرِف مكمنُ الداء أو بعضه!

وكل ما سبق يدفع باتجاه تأكيد حاجتنا لفطرنة العلم وفطرنة ممارساته وتطبيقاته كلها، تعضيداً للبعد الأخلاقي وإعلاءً للتفكير المقاصدي المحقق للمنافع الراهنة والمستقبلة، والصادَّ للمضار الآنيَّة والآتية، وما تستلزمه هذه الفطرنةُ من جرعات التوازن والاعتدال، وجعل العلم وسيلة لغايات أسمى، لا أن يكون أداةً للتربُّح والهيمنة والتحكم والاستقواء على دول الأطراف والمجتمعات الضعيفة.

دعونا نناضل من أجل تدعيم حركة العلم الخيّر؛ وفق منظومتنا الفلسفية الإسلامية، مع كل الفلاسفة والعلماء والباحثين في أرجاء المعمورة، لكي نحافظ على الإنسان، كرامةً وحقوقاً، روحاً وعقلاً وجسداً، ولنضمن من ثمّ دوراً ريادياً حضارياً في مستقبل الأيام، وطريقنا لهذا يمر عبر الفطرنة الربانية، بأبعادها المختلفة.

خاتمة

قدَّمتُ في هذا الكتاب إطاراً منهجياً للظفر بتوصيف مُكبسِل للفيلسوف، عبر اقتراح مفهوم **الأساس المرجعي**، محدداً أبرز سماته المفاهيمية، وفي سبيل ذلك بلورتُ منهجية علمية بخطوات عملية واضحة لهذه الكبسلة، ثم طفقتُ أطبق ما اجترحتُه عبر ممارسة توصيفية تنقيبية لأحد أكبر القامات العلمية والفلسفية في التراث العربي الإسلامي، حيث خلصتُ إلى مقاربة منهجية تمكَّنتُ عبرها من اصطياد التوصيف المُكبسِل الذي أراه يلائم الفيلسوف ابن تيمية، حيث وجدتُّه منذوراً للفطرة، يُجلِّيها ويصوغها، يصونها ويحميها، يُنمِّيها تنظيراً وتطبيقاً. الأمر الذي شجعني على مواصلة السير في هذه المغامرة البحثية، لأصل إلى بناء النموذج التيمي للفطرة؛ وفق منهجية بناء النماذج مع توسلي بأدوات البحث النوعي، وهي باقة متنوعة ذات طابع تكاملي[1].

وبعدها سعيتُ إلى مَنْهَجَة النموذج التيمي للفطرة في سياق منهجي معاصر، الذي يصنف على أنه نموذج استنتاجي، فقدمتُ منظومة المفاهيم المنهجية ذات العلاقة بالممارسة البحثية في هذا الكتاب، بما في ذلك مفاهيم منهجية النظرية أو النموذج المجذّر، حيث تعد الأسلوب المنهجي النوعي

---

(1) انظر على سبيل المثال:

Flick, U. (ed.) (2018). **Doing Qualitative Data Collection** – Charting the Routes, in: The SAGE Handbook of Qualitative Data Collection, pp. 3-16, London: Sage.

الذي جرى تفعيله في هذه الممارسة. وبعد ذلك، أمكن تطوير النموذج ودفعه إلى أقصاه، حيث اشتققت عشرة قوانين معرفية في ضوء معايير محددة، ومن بينها أن كل قانون يتضمن مبدأ معرفياً، وأثراً معرفياً، وأثراً مجتمعياً، وقمتُ بشرح هذه القوانين، مع التأكيد على أن نصوصها غير محدودة بشروحها، فالعبرة بعموم القانون لا بخصوص الشرح.

وأحسب أن هذا التوصيف المُكبسَل والنموذج التيمي في الفطرة لجديران بمزيد من الجهد البحثي طلباً للتسديد والإنضاج والمراكمة والتفعيل للمنهج والمضمون معاً. وبعد أن سعينا جاهدين لبناء هذا النموذج وفق مطاقنا المنهجي وعتادنا التحليلي، فإننا نرجو إذ ذاك أن يُسهم هذا التوصيف وهذا النموذج في الكشف أكثر عن ما يمكن وصفها بـ **لحظة ابن تيمية** في الأدبيات الفلسفية، حيث إنه يمتلك ذخائر هائلة للحاضر والمستقبل، الذي نفتقر فيه إلى ما يُعيننا على فطرنة الدين والفلسفة ونظرية المعرفة بأبعادها البرهانية والمنهجية، بجانب فطرنة العمل والإنتاج والاقتصاد، وفي هذا ما يُظهر نجاعة نكوصنا إلى القدامى، إذ إن بعضهم أكثر شباباً منَّا، كما في العبارة الشهيرة لـ **باسكال**، مدركين «أن المعرفة لم تكن شابة قط»[1].

وثمة نقطة هي الأخرى جديرة بالتنويه أيضاً ونحن نسدل الستار على هذه المحاولة البحثية، وهي أن أبعاد هذا النموذج التيمي مُتضمِّنةٌ نتائجَ يمكن ربطُها بالعديد من الأبعاد الفلسفية الحديثة، ومنها الأبعاد الإبستمولوجية، كما في ركن التلقائية من جانبي الوضوح والبساطة، حيث تؤشر على الفكرة الشهيرة المعروفة بـنصل أو شفرة **أوكام**[2]؛ وركن العمومية من جانبي القبلية

(1) موريس بلانشو، **كتابة الفاجعة**، ترجمة: عز الدين الشنتوف، الدار البيضاء: دار توبقال، ط1، 2018، ص78.

(2) انظر مثلًا: مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، القاهرة: دار قباء، ط5، 2007، ص647. يمكنك=

والعدالة، حيث تومئ إلى مسائل القبليات والموضوعية[1]؛ وركن الشساعة من جانبي المرونة والابتكار، حيث تومض بفكرة الفروض والقوانين العلمية المرنة لا الفروض الصلبة أو «القوانين الحديدية» كما يعبر عن ذلك **غاليو سوليفان**[2]؛ على أننا لم نشأ البتة أن نمزج نصنَا بمثل هذه الروابط، وذلك لعدة أسباب، وعلى رأسها أننا نروم عرض النموذج التيمي صافياً مُصفى، فهو ما يلائم روح فكره، كما أننا لا نتغيا تكلفاً مطابقة حافرنا الإبستمولوجي على أي حافر آخر، معززين بذلك **أنفتنا الفلسفية**، وهو ما قد يجعلنا متوفرين على منصات جديدة للانطلاق والتأسيس الإبستمولوجي، وذلك أن مثل تلك الروابط - التي أشرنا إلى طرف منها - لا تعني البتة التماثل التام، لا من جهة الأبنية المفاهيمية ولا من جهة الأبعاد الإبستمولوجية والمنهجية، الأمر الذي يُشسِّع الهوامش التي ننطلق منها ونتفاكر حيالها، حيث نؤسس ما نراه دقيقاً ناجعاً، بما في ذلك ما يمكن أن يندرج ضمن إبستمولوجيا المعتقدات في السياقات الدينية الخاصة بنا[3]، فضلًا عن إبستمولوجيا

=مراجعة الجدول في الفصل الثاني الذي يعكس شخصيات غربية مفتاحية، حيث أشرنا إلى أوكام المتوفى سنة 1349م.

(1) كثيرون هم أولئك الذين عالجوا القبليات الضرورية الكلية، ومن أعمقهم وأكثرهم تفصيلًا في هذا كما هو معلوم **كانط**، كما في كتابه الشهير: **نقد العقل المحض**، ترجمة: موسى وهبة، بيروت: التنوير، ط2، 2015. وبخصوص الموضوعية المتضمنة في النموذج التيمي نشير إلى أنها موضوعية اجتهادية تقريبية مرنة، وهنا نتذكر توصيفات **هاينزبرج** - على سبيل المثال - حينما يؤكد على أن الفيزياء لا تبحث في الطبيعة نفسها، وإنما في الطبيعة التي أسلمتْ نفسها للتساؤل الإنساني، انظر: صلاح قنصوة، **الموضوعية في العلوم الإنسانية**، بيروت: دار التنوير، ط2، 2007، ص149.

(2) انظر مثلًا: قنصوة، **فلسفة العلم**، ص195.

(3) انظر مثلًا: عبدالواحد العلمي، **هل إبستمولوجية الاعتقادات الدينية ممكنة؟**، بحث محكم ضمن سلسلة قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، المغرب: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2016.

العلوم الإنسانية الأكثر رحابة من جهة الاعتراف الملائم من سلال الأدبيات الحديثة، ولعلنا نفلح إذ ذاك في جعل كل ذلك دائراً حول رحى الفطرنة بمختلف أبعادها.

ولنا أن نختم بالقول إنه حينما يتيه المرتحلُ، فإنه سرعان ما يلوذ بخريطته، فيتبصَّرُ مليَّاً بموقعه ومقصده ودروبه؛ وإذا واجه مُعضلةً أخلاقيةً، فهو يراجع قلبه إقداماً أو إحجاماً؛ وإذا أعجزه أمرٌ شغَّل عقله بناء أو نقضاً، تحليلاً أو تركيباً، استنتاجاً أو استقراء أو خليطاً منهما؛ وإذا رام تواصلاً أضاء مشاعل لغته، لينقل دفائنه الفكرية والعاطفية إلى الضفة الأخرى. ولسوء حظ الإنسان، أن ثمة عوامل متكاثرة تجعله يفقد خريطته أو قلبه أو عقله أو لغته، أو يفقد قدراً كبيراً من نجاعتها وفعاليتها، فلا تظل كما كانت في سابق عهدها.

الإنسان المعاصر يشبه سلحفاة متهالكة، تنكفئ على ظهرها، فلا تكاد تستعيد وضعها الطبيعي! وحدها **الفلسفة المؤمنة** قادرة على إثابة الإنسان إلى إعداداته الصحيحة عبر الشفرة السحرية: **الفطرة**، ولنا أن نختم بما قرره **فيلسوف الفطرة** من أن «الرسل - صلوات الله عليهم وسلامه - بُعثوا بتكميل الفطرة وتقريرها، لا بتحويل الفطرة وتغييرها»[1]، فهل نسهم بدورنا كاملاً غير منقوص في فطرنة الدين والفلسفة والإبستمولوجيا والعلم والحركة البحثية والعمل والاقتصاد في عالمنا المعاصر الذي تتخطَّفه السوقُ، أو تهوي به السياسةُ والتقنيةُ إلى مكان سحيق؟![2].

---

(1) ابن تيمية، **مجموع الفتاوي**، مج 10، علم السلوك، 466.

(2) تتعين الإشارة هنا إلى أن النتائج التي نجهد إلى بلورتها لا تتجسد في الوصول إلى أفكار أو مفاهيم جديدة فقط، بل في خلق سياق تتوالد به وفيه وعبره مجموعةٌ من الأسئلة التنقيبية في زوايا بحثية غير مألوفة. للمزيد حول نوعية الأسئلة المنتجة، انظر مثلاً: =

على كل، فكرة الفطرنة ونموذجها وقوانينها باتتْ تحت أنظاركم وهي داخلة ضمن مسؤوليتنا وذمتنا جميعاً، والله ولي التوفيق والرشاد، والحمد لله أولاً وآخراً.

= Kennedy, B. and Thornberg, R. (2018). Deduction, Induction, and Abduction, In: *The SAGE Handbook of Qualitative Data Collection*, Flick, U. (ed.), pp. 49-64, London: Sage.

وهذا يعني أننا لسنا إزاء أسئلة صريحة فحسب، بل قُبالة أسئلة ضمنية في السياق، يخلقها القارئ النشط، ضمن إطار تشاركي تفاعلي مع النص. تُرى كم من الأسئلة «الخاملة» التي يمكن لنصنا هذا أن يشعل السياق بخصوصها، إن عاجلاً أو آجلاً؟!.

المراجع

المراجع العربية

1. أبو الفتح عثمان بن جني، **الخصائص**، تحقيق: الشربيني شريدة، القاهرة: دار الحديث، ط 1، 2008.

2. أبو يعرب المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية** – من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن خلدون، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 4، 2011.

3. أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ط1، 1986.

4. أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، تحقيق: علي بن حسن – عبد العزيز بن إبراهيم – حمدان بن محمد، الرياض: دار العاصمة، ط2، 1999.

5. أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، **القواعد النورانية الفقهية**، تحقيق: أحمد الخليل، الرياض: دار ابن الجوزي، ط1، 1422هـ.

6. أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، **النبوات**، تحقيق: عبدالعزيز الضويان، الرياض: أضواء السلف، ط1، 2000.

7. أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، **التسعينية**، دراسة وتحقيق: محمد بن إبراهيم العجلان، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1999.

8. أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، تحقيق: عبدالصمد الكتبي، بيروت: دار الريان، 2005.

9. أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، تحقيق: مجموعة من المحققين، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط1، 1426هـ.

10. أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض: دار الفضيلة، ط1، 2008.

11. أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، **مجموع الفتاوي**، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن قاسم، الرياض: دار عالم الكتب، ط1، 1991.

12. إدريس الجابري، **دراسات في فلسفة العلوم الإسلامية وتاريخها**، فاس: أنفوبرنت، ط1، 2009.

13. ألن وود، **كانط فيلسوف النقد**، ترجمة: بدوي عبدالفتاح، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط 1، 2014.

14. انسليم ستراوس، جوليت كوربن، **أساسيات البحث الكيفي - أساليب وإجراءات النظرية المجذرة**، ترجمة: عبدالله الخليفة، الرياض: معهد الإدارة العامة، ط1، 1999.

15. بكر أبو زيد، **المداخل إلى آثار شيخ الإسلام ابن تيمية وما لحقها من أعمال**، بيروت: دار ابن حزم، ط3، 2019.

16. توماس كون، **بنية الثوارت العلمية**، ترجمة: شوقي جلال، بيروت: دار التنوير، ط1، 2017.

17. جان هرش، **الدهشة الفلسفية**، ترجمة: محمد آيت حنا، بيروت: دار الجمل، ط 1، 2019.

18. جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، بيروت: دار الطليعة، ط3، 2006.

19. جورج مقدسي، **نشأة الإنسانيات عند المسلمين وفي الغرب المسيحي**، ترجمة: أحمد العدوي، القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، ط1، 2021.

20. جوليان كيرتشير، **لمَ لا يمكننا التسليم بالمصداقية العلمية للدوريات الأكاديمية؟**، الجارديان، 6 يونيو 2017، ترجمة: ريم المكينزي، منصة أثارة، 3 مارس 2020.

21. جوليت كوربن، انسلم ستراوس، **أساسيات البحث النوعي التقنيات والإجراءات لبناء نظرية متجذرة**، ط3، ترجمة: عبدالرحمن المحارفي، الأحساء: جامعة الملك فيصل، 2016.

22. جولييت كوربن؛ وأنسلم ستراوس، **أساسيات البحث النوعي**، ترجمة: عبدالرحمن المحارفي، الأحساء: جامعة الملك فيصل، 2016.

23. جون توري، ومارك ألفانو، وجون غريكو، **إبستمولوجيا الفضيلة** - موسوعة ستانفورد للفلسفة، ترجمة: وجدان عامر الأصقه، مراجعة: عبدالله البريدي، 28-12-2020: https://hekmah.org.

24. جون هوفر، **ابن تيمية - حياته وفكره**، ترجمة: عمرو بسيوني، الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1، 2020.

25. حمّو النّقّاري، **أبحاث في فلسفة المنطق**، بيروت: دار الكتاب الجديد، ط1، 2013.

26. حمّو النقاري، **فلسفة ابن تيمية المنطقية**، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، 2021.

27. خالد اليعبودي، **آليات توليد المصطلح وبناء المعاجم اللسانية الثنائية والمتعددة اللغات**، فاس: دار ما بعد الحداثة، 2006، ص19.

28. راندال كولينز، **علم اجتماع الفلسفات**، ترجمة: فريق جسور للترجمة، بيروت: جسور للترجمة، ط 1، 2019.

29. راندي تشيكمان، **كيفَ تُضر المجلاتُ العلميَّة مثل (Nature) و (Cell) و (Science) بالعلم؟**، الجاريدان، 9 ديسمبر 2013؛ ترجمة: محب عثمان، منصة أثارة، 22 أكتوبر 2019.

30. رائد السمهوري، **نقد الخطاب السلفي - ابن تيمية نموذجاً**، لندن: طوى، ط1، 2010.

31. رائد عكاشة وأنور الزعبي، **ابن تيمية - عطاؤه العلمي ومنهجه الإصلاحي**، عمّان: دار ورد، ط 1، 2008.

32. روبرت تسيمر، **في صحبة الفلاسفة**، ترجمة: عبدالله أبو هشة، لندن: دار الحكمة، ط1، 2011.

33. سعود السرحان، **الحكمة المصلوبة - مدخل إلى موقف ابن تيمية من الفلسفة**، بيروت: بيسان، ط1، 2008.

34. سلطان العميري، **ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث**، الخبر: تكوين، ط2، 2018.

35. سمير سليمان، **أركيولوجيا الذات والآخر في الفقه الإسلامي**: بحث في القابليات والتمكينات الوحدوية السياسية والتقريبية، مجلة مسارات، ع 13، 2018، ص34-50.

36. سمير كرم، **الشركات متعددة الجنسيات**، بيروت: معهد الإنماء العربي، ط1، 1976.

37. شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي، **العقود الدرية من مناقب**

شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكاتب العربي.

38. صلاح قنصوة، **الموضوعية في العلوم الإنسانية**، بيروت: دار التنوير، ط2، 2007.

39. صلاح قنصوة، **فلسفة العلم**، القاهرة: دار الثقافة، ط1، 1982.

40. طه عبدالرحمن، **دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني - أصول النظر الائتماني**، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، 2017.

41. طه عبدالرحمن، **روح الحداثة: المدخل لتأسيس الحداثة الإسلامية**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2006.

42. طه عبدالرحمن، **روح الدين - من ضيق العَلمانية إلى سعة الائتمانية**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 2012.

43. طه عبدالرحمن، **شرود ما بعد الدهرانية - النقد الائتماني للخروج من الأخلاق**، ط1، 2016.

44. عبدالجليل الكور، **مفهوم الفطرة عند طه عبدالرحمن**، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، 2017.

45. عبدالحكيم أجهر، **ابن تيمية واستئناف القول الفلسفي في الإسلام**، الرباط: المركز الثقافي العربي، ط1، 2004.

46. عبدالحكيم المطرودي، **المذهب الحنبلي وابن تيمية، خلاف أم وفاق**، ترجمة: أسامة عباس وعمرو بسيوني، بيروت: ابن النديم للنشر، ط1، 2019.

47. عبدالرزاق قسوم، أبو حامد الغزالي: الفيلسوف رغم أنفه، تونس:

المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون: الغزالي اليوم، لماذا؟، ج1، 2011، ص45-64.

48. عبدالسلام شكري ورائد السمهوري، **هل كان ابن تيمية فيلسوفاً اسميا؟ دراسة تحليلية نقدية في قراءة أبي يعرب المرزوقي لابن تيمية**، مجلة تبين، ع 31/ 8، 2020، ص61-80.

49. عبدالعزيز العماري، **مناحي نقد ابن تيمية لابن رشد**، بيروت: جداول، ط1، 2013.

50. عبدالفتاح أحمد فؤاد، **ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي**، الإسكندرية: الوفاء، ط3، 2001.

51. عبدالله البريدي، **الإشكالية الاصطلاحية في الفكر الإداري العربي بالتطبيق على مصطلح Governance**: توصيف منهجي للإشكالية وإطار مقترح لعلاجها، المؤتمر العالمي الأول لحوكمة الشركات - جامعة الملك خالد - 12-13/ 11/ 1430هـ.

52. عبدالله البريدي، **الجماعة العلمية: طُهاة العلم**، مجلة حكمة، 8-6-2021.

53. عبدالله البريدي، عبدالله الشبيلي، **الحد المائز بين الدين والفلسفة والعلم: إطار إبستمولوجي مقترح**، المجلة السعودية للدراسات الفلسفية، ع3، س1، مارس - أبريل 2022.

54. عبدالله البريدي، **فخ النيوليبرالية في دول الخليج العربية - إنقاذ اقتصاد أم إغراق مجتمع**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2018.

55. عبدالله البريدي، كينونة ناقصة - **أحد عشر سؤالاً في قراءة الفلسفة**، الرياض: دار أدب، ط1، 2022.

56. عبدالله البريدي، «**الأنفة الثقافية**» **بوصفها انعكاساً ومقياساً لـ«التحيز»**، ورقة بحثية مقدمة لمؤتمر «إشكالية التحيز»، تنظيم برنامج حوار الحضارات فى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية – جامعة القاهرة والمعهد العالمى للفكر الإسلامى، القاهرة، 2007.

57. عبدالله الدعجاني، **منهج ابن تيمية المعرفي**، لندن: تكوين، ط1، 2014.

58. عبدالله السفياني، **ضوابط في النقد – دراسة في عقل ابن تيمية النقدي**، بيروت: منتدى المعارف، ط1، 2014.

59. عبدالله الهدلق، **الهادي والهاذي – ابن تيمية.. جلادُ الحكمة المصلوبة**، الرياض: المؤلف، 2008.

60. عبدالهادي الشهري، **الخطاب الحِجاجي عند ابن تيمية – مقاربة تداولية**، بيروت: الانتشار العربي، ط1، 2013.

61. عبدالواحد العلمي، **هل إبستمولوجية الاعتقادات الدينية ممكنة؟**، بحث محكم ضمن سلسلة قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، المغرب: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2016.

62. عبدالوهاب المسيري (المحرر)، **فقه التحيز**، هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 3،، 1998.

63. عبدالوهاب المسيري، **العالَم من منظور غربي**، القاهرة: دار الشروق، ط2، 2017.

64. عبدالوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، القاهرة: دار الشروق، ط 1، 1999، المجلد الأول.

65. عبدالوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، القاهرة: دار الشروق، ط1، 1999.

66. عبدالوهاب المسيري، **هاتان تفاحتان حمراوان: دراسة في التحيز وعلاقة الدال والمدلول**، في: إشكالية التحيز، تحرير: عبدالوهاب المسيري، هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1998، ص63-91.

67. عفاف الغمري، **المنطق عند ابن تيمية**، القاهرة: دار قباء، ط1، 2001.

68. علي بوملحم، **المناحي الفلسفية عند الجاحظ**، بيروت: دار الطليعة، ط1، 1988.

69. عمانوئيل كانط، **نقد العقل المحض**، ترجمة: موسى وهبة، بيروت: التنوير، ط2، 2015.

70. كارل زيمير، **ارتفاع حاد في نسبة سحب الأوراق البحثية ومطالبات بالإصلاح**، نيويورك تايمز، 16 أبريل 2012، ترجمة: أحمد المهيزع، منصة أثارة 11 أكتوبر 2019.

71. لبنى الرشدان، **التفكير الناقد في فكر ابن تيمية**، المجلة العلمية لجامعة الملك فيصل - العلوم الإنسانية والإدارية، مج 18، ع 2، 2017، 177-192.

72. م. روزنتال وب. يودين، **الموسوعة الفلسفية**، ترجمة: سمير كرم، بيروت: دار الطليعة، ط 9، 2011.

73. مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، دمشق: دار الفكر، ط1، 2002.

74. ماهر الشبل، **مشكلة الكليات المنطقية**، بيروت: ابن النديم للنشر، ط1، 2020.

75. محمد السعيد سعيد، **الشركات عابرة القومية - ومستقبل الظاهرة القومية**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، ع 107، ط1، 1986.

76. محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، **الوابل الصيب من الكلم الطيب**، تحقيق: سيد إبراهيم القاهرة، دار الحديث ط3، 1999.

77. محمد جلال شرف، **الله والعالَم والإنسان في الفكر الإسلامي**، القاهرة: النهضة العربية، 1990.

78. محمد عمارة (محقق)، **روائع ابن تيمية - الحُسبة، رفع الملام، السياسة الشرعية**، القاهرة: نور للنشر، ط1، 2017.

79. محمد عواد، **الأصالة المنطقية عند ابن تيمية**، في: رائد عكاشة وأنور الزعبي، ابن تيمية - عطاؤه العلمي ومنهجه الإصلاحي، عمّان: دار ورد، ط 1، 2008.

80. محمد وقيدي، **بناء النظرية الفلسفية**، بيروت: دار الطليعة، ط1، 1990.

81. مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، القاهرة: دار قباء، ط5، 2007.

82. مصطفى عبدالرازق، **فيلسوف العرب والمعلم الثاني**، القاهرة: مؤسسة هنداوي، ط1، 2012.

83. مصلح الصالح، **بناء النظرية الاجتماعية**، الرياض: جامعة الملك سعود، ط1، 2011.

84. موريس بلانشو، **كتابة الفاجعة**، ترجمة: عز الدين الشنتوف، الدار البيضاء: دار توبقال، ط1، 2018.

85. ميجان الرويلي وسعد البازعي، **دليل الناقد الأدبي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط4، 2005.

86. ميشال دوبوا، **مدخل إلى علم اجتماع العلوم**، ترجمة: سعود المولى، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2008.

87. وائل حلاق، **ابن تيمية ضد المناطقة اليونان**، ترجمة: عمرو بسيوني، الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1، 2019.

88. يحيى ميشوت، **ابن تيمية ضد الإرهاب**، ترجمة: مركز دلائل، الرياض: مركز دلائل، ط1، 2017.

89. يوسف سُمرين، **نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود**، الرياض: مركز الفكر الغربي، ط1، 2020.

90. يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2016.

91. يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الغربية**، القاهرة: دار العالم العربي، 2012.

المراجع الأجنبية

1. Age, L. (2011). **Grounded Theory Methodology: Positivism, Hermeneutics, and Pragmatism.** The Qualitative Report, 1615-1599 ,(6)16.

2. Bregham Dalgliesh, Cortical Histroy: **Foucault After Kant and Nietzshe, Parrhesia, no. 18, p. 2013 ,84-68.**

3. **Denzin, N. and Lincoln, Y. (2018). Introduction: The Discipline and Practice of Qualitative Research, In:** *The SAGE Handbook of Qualitative Research, Denzin, N. and Lincoln, Y (eds.), pp.* 32-1, *London*: *Sage.*

4. Fairweathe, A. **Virtue Epistemology Naturalized**, Bridges Between Virtue Epistemology and Philosophy of Science, Switzerland: Springer, 2014.

5. Flick, U. (ed.) (2018). **Doing Qualitative Data Collection** – Charting the Routes, in: The SAGE Handbook of Qualitative Data Collection, pp. 16-3, London: Sage.

6. Goulding, C. (2002), **Grounded Theory**, London: Sage.

7. Kennedy, B. and Thornberg, R. (2018). **Deduction, Induction, and Abduction**, In: *The SAGE Handbook of Qualitative Data Collection*, Flick, U. (ed.), pp. 64-49, London: Sage.

8. Merriam, S. and Tisdell, E. (2016), **Qualitative Research**, 4th ed., San Francisco: Jossey-Bass.

9. Miles, M., Huberman, M. and Saldana, J. (2014), **Qualitative Data Analysis**, London: Sage.

10. Punch K. (1988). **Intriduction to Social Resaerch, London: Sage.**

11. Silverman, D. (2011), **Interpreting Qualitative Data**, London: Sage.

نبذة عن المؤلف

أ.د. عبد الله بن عبد الرحمن البريدي

أستاذ السلوك التنظيمي غير المتفرغ، والمشرف العلمي على برنامج دكتوراه الفلسفة في إدارة الأعمال في جامعة القصيم في المملكة العربية السعودية.

من نتاجه: السلفية والليبرالية - اغتيال الإبداع في ثقافتنا العربية (المركز الثقافي العربي، 2008)؛ السلفية الشيعية والسنية - بحث في تأثيرها على الاندماج الاجتماعي (الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013)؛ اللغة هوية ناطقة (المجلة العربية، 2013)؛ التطوع اللغوي - إطار نظري وتطبيقي للتطوع في مجال خدمة اللغة العربية، (محرر، مجموعة مؤلفين، مركز الملك عبدالله الدولي لخدمة اللغة العربية، 2015)؛ التنمية المستدامة - مدخل تكاملي لمفاهيم الاستدامة وتطبيقاتها مع التركيز على العالم العربي (العبيكان، 2015)؛ التطوع اللغوي - إطار نظري وتطبيقي للتطوع في مجال خدمة اللغة العربية (محرر، مجموعة مؤلفين، مركز الملك عبدالله الدولي لخدمة اللغة العربية، 2015)؛ فخ النيوليبرالية في دول الخليج العربية - إنقاذ اقتصاد أم إغراق مجتمع؟ (مركز دراسات الوحدة العربية، 2018)؛ اللغة لا تحمي ذاتها - مدخل نظري وتطبيقي للحماية القانونية للغات (محرر، مجموعة مؤلفين، مركز الملك عبدالله الدولي لخدمة اللغة العربية، 2019)؛ نحو

دراسة الشخصية المحلية - إطار منهجي تطبيقي على الشخصية القصيمية السعودية (التنوير، 2019)؛ كينونة ناقصة - أحد عشر سؤالاً في قراءة الفلسفة (أدب، 2022).

للتواصل:

Beraidi2@yahoo.com

ابن تيمية فيلسوف الفطرة

نحو كبسلة الفيلسوف

في العقود الأخيرة، أضحى ابنُ تيمية محطَ اهتمام بحثي من قِبل شرائح متنامية في عالمنا العربي الإسلامي، وفي الغرب أيضاً. أثناء القراءة في النص التيمي، خطر للمؤلف سؤالُ منهجي: كيف نُكبسِل فيلسوفاً ضخماً كابن تيمية؟ من هنا، يجيء هذا الكتابُ، ليقدم إطاراً منهجياً مقترحاً؛ في محاولة تجهد لأن تجيب عن خمسة أسئلة محورية:

1- ماذا نقصد بـ كبسلة الفلاسفة؟

2- لماذا نتوخى الوصول إلى توصيف مُكبسِل للفلاسفة الكبار؟

3- كيف يسعنا الوصول إلى مثل هذا التوصيف؟

4- لماذا وقع الاختيار على ابن تيمية رحمه الله للتوصيف المُكبسَل؟

5- ما تجليات الكبسلة الفلسفية في السياقات الحياتية والحضارية؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة، ينشدُ الكتابُ الطرحَ المكثَّفَ المختصرَ، ويتجافى عن التطويل في المقاربة، والإسهاب في المعالجة، والإغماض في الأسلوب، مع تصنيع مباحث مُمرحلة مُتسلسلة في عناوين رئيسة وفرعية، ينبني تاليها على أولها، ويُسوِّغ منهجُها مضمونَها وتعاقبَها، ويبرهن دليلُها نتائجَها ونموذجَها؛ في محاولة جادة لتعزيز الأنفة الفلسفية.


ISBN 978-603-91904-7-9



تصميم الغلاف : أحمد الصباغ